الاجتهاد و التقليد

(معتمد الاصول)

آیت الله امام خمینی

بسم الله الرحمن الرحیم

الاجتهاد و التقليد

كاتب:

محمد فاضل لنكرانى

نشرت فى الطباعة:

موسسه تنظيم و نشر آثار الامام الخمينى

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

الاجتهاد و التقليد

اشارة

سرشناسه : فاضل موحد لنكراني، محمد، – ۱۳۱۰
عنوان و نام پديدآور : معتمد الاصول: تقرير ابحاث الاستاذ... روح‌الله الموسوى الامام الخمينى/ محمد الفاضل اللنكرانى
مشخصات نشر : تهران: موسسه تنظيم و نشر آثار الامام الخميني(س)، ۱۴۲۳ق. = ۱۳۸۱.
مشخصات ظاهرى : ص ۵۲۹
يادداشت : چاپ قبلي: موسسه تنظيم و نشر آثار الامام الخميني(س)، ۱۳۸۰ در دو مجلد است
يادداشت : عربى
يادداشت : كتابنامه به‌صورت زيرنويس
موضوع : اصول فقه شيعه -- قرن ۱۴
شناسه افزوده : خمينى، روح‌الله، رهبر انقلاب و بنيانگذار جمهورى اسلامى ايران، ۱۳۶۸ – ۱۲۷۹
شناسه افزوده : موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى(س)
رده بندى كنگره : BP۱۵۹/۸/ف۱۸م۶ ۱۳۸۱
رده بندى ديويى : ۲۹۷/۳۱۲
شماره كتابشناسى ملى : م۸۱-۴۷۴۰۰

ذكر شؤون الفقيه

اشارة

إنّ هنا عناوين ستّة مختلفة من حيث الآثار و الأحكام نذكرها فى ضمن امور:

الأوّل: من لا يجوز له الرجوع إلى الغير

و هو من حصلت له قوّة الاستنباط و إن كان جاهلًا بالأحكام الشرعيّة فعلًا، إذ لا دليل على جواز رجوع الجاهل مطلقاً إلى العالم، بل الدليل الفريد فى هذا الباب كما سيجيء هو بناء العقلاء و سيرتهم على رجوع الجاهل فى كلّ فنّ و صنعة إلى العالم.

و من المعلوم عدم تحقّق هذا البناء فى الجاهل الذى يكون الفصل بين جهله و علمه هو المراجعة إلى المدارك و صرف ساعة أو ساعتين مثلًا، فإنّ مثله و إن كان جاهلًا قبل الرجوع، إلّا أنّ الظاهر أنّه يلزم عليه المراجعة إلى المدارك لاستنباط الأحكام، خصوصاً بعد اختلاف أنظار المجتهدين و آراء المستنبطين، لعدم كون المسائل حسّية بل نظريّة تختلف حسب اختلاف الأنظار.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۲۴

و بالجملة: فالظاهر أنّه لا ريب فى عدم جواز رجوع مثل هذا الشخص إلى مجتهد آخر، إمّا لعدم بناء العقلاء على الرجوع إلى العالم فى مثل هذا المورد كما لا يبعد دعواه، و إمّا لعدم إحراز بنائهم عليه، كما أنّه لا مجال لإنكاره أصلًا، كما لا يخفى. و هذا لا فرق فيه بين المطلق و المتجزى بالنسبة إلى المسائل التى حصل له قوّة استنباط أحكامها.

الثانى: من يجوز له العمل بفتوى نفسه

و هو من بلغ رتبة الاجتهاد و حصلت له قوّة الاستنباط و كان قد استنبط الأحكام من مداركها.

و لا يخفى: أنّ البلوغ إلى هـذه المرتبة مشروط بشرائط، و هى الاطّلاع على قوانين النحو و الصرف و لو بتحصيل قوّة بها يقدر على الرجوع إلى الكتب المشتملة عليها و الاطّلاع على القواعد المذكورة فيها.

و الاطّلاع على كيفيّة المحاورات العرفيّة التى بهـذه الطريقة القيت الأحكام الشرعيّة خصوصاً الفرعيّة، و هذا أمر مهمّ ربّما تقع الغفلة عنه لأجل كثرة المجانسة مع المطالب العقليّة و شدّة الممارسة مع الامور العلميّة، مع أنّه لا بدّ من إلقاء الروايات فى محيط عرف أهل السوق و حملها على ما يفهمونه منها، لأنّ الراوى فى كثير منها بل أكثرها كان من الأشخاص العاديّة و لم يكن مطّلعاً على المطالب العلمية بحيث يكون لفظ واحد عنده محتملًا لاحتمالات كثيرة موجبة لإجماله و عدم ظهوره فى شىء منها، كما نراه من بعض الفقهاء فى كثير من المسائل الفقهيّة حيث يخرج الرواية الظاهرة فى معنى عن الظهور إلى

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۲۵

الإجمال لأجل تكثير الاحتمال.

و لا بدّ أيضاً من الاطّلاع على أكثر قوانين المنطق، و الاطّلاع على بعض مسائل علم الكلام، كمسألة التحسين و التقبيح على ما ادّعاه الفريد البهبهانى، و من الاطّلاع على علم الرجال، و كذا اللغة و لو بالرجوع إلى كتبهما و استنباط معنى اللغة و حال الراوى من كونه ثقة أو غير ثقة، و من الاطّلاع على علم الاصول، لا على جميع مسائلها التى يبحث عنها فى هـذه الأعصار، بل على المسائل التى لها دخل فى استنباط حكم من الأحكام، كما لا يخفى.

الثالث: من يجوز له التصدّى لمقام الإفتاء

و هو من جاز له العمل برأى نفسه لأجل بلوغه رتبة الاجتهاد و حصول قوّة الاستنباط له، و مخالفة بعض الأخباريين مع الاصوليين فى جواز الاجتهاد لعلّها كانت لأجل توهّمهم كون الاجتهاد عندهم هو الاجتهاد المعمول عند العامّة من العمل بالقياس و الاستحسان عند فقد الدليل الشرعى، و إلّا فالاجتهاد بالمعنى المعروف عند الإماميّة ممّا لا محيص عنه للأخبارى أيضاً، و ذلك لعدم إنكاره حجّية قول الإمام عليه السلام و عدم تعدّى الاصولى عنه، لأنّ دعواه مثل الإجماع و الاستدلال به إنّما هى لأجل كونه مشتملًا على قول المعصوم أو كاشفاً عنه مثلًا.

و حينئذٍ يقوى فى النظر كون النزاع بينهما لفظيّاً، لأنّ ما يقول به الاصولى لا محيص للأخبارى من الالتزام به، و ما ينكره الأخبارى لا يقول به الاصولى أيضاً، كما لا يخفى.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۲۶

الرابع و الخامس: من يجوز له التصدّى لمقام القضاوة و الحكومة

اشارة

اعلم أنّ مقتضى حكم العقل مع قطع النظر عن الشرع أنّه لا ترجيح لأحد على الآخر فى نفوذ حكمه عليه و عدم جواز مخالفة حكمه، لأنّ الناس فى ذلك شرعٌ سواء و إن كانوا مختلفين فى العلم و العدالة و غيرهما من سائر الجهات، إلّا أنّ هـذا الاختلاف بنفسه لا يوجب اختصاص بعضهم بالتصدّى لمقام القضاوة بحيث كان حكمه نافذاً على الباقين و لم يجز لهم التخطّى عنه، فالعقل لا يرى فضيلة لأحد على الآخر من هذه الجهة.

نعم هو يحكم بثبوت حكم اللّه تبارك و تعالى و نفوذه فى حقّ جميع الخلائق، لكونهم مملوكين له، و المملوك لا يقدر على شىء.

و أمّا مع ملاحظة الشرع فنعلم بأنّ الشارع المبيّن لجميع الأحكام حتّى أرش الخدش، و لجميع الآداب و المستحبّات حتّى آداب بيت الخلاء لم يهمل هـذا الأمر، بل جعل هـذا المنصب لبعض من أفراد الناس يقيناً لأجل اختلال النظام و لزوم الحرج، و القدر المتيقّن من هـذا البعض هو العلماء، لأنّهم امناء الرسل و ورثة الأنبياء و رواة أحاديثهم و معدن أسرارهم، و القدر المتيقّن من العلماء هو الرجل العادل الحرّ البالغ، و بالجملة الجامع لجميع الشرائط.

ثمّ لا ـ يخفى أنّ استلزام عدم نفوذ حكم أحد على الآخر، من حيث هو فى نظر العقل للاختلال و الحرج، لا يوجب أن يحكم العقل بثبوت هـذه الفضيلة لبعض من الناس مع قطع النظر عن الشرع، لأجل أنّ تساوى جميع الأفراد يستلزم ذلك، و كما أنّ اختلال النظام أمر سدّ الشارع سبيله، كذلك العقل يحكم بسدّ هذا

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج ۲، ص: ۴۲۷

الباب، و ذلك لأنّ غاية الأمر حكم العقل بأنّه لا بدّ من تحفّظ النظام و لزوم الاجتناب عمّا يوجب اختلاله.

و من الواضح أنّ هـذا المعنى يغاير ثبوت فضيلة لبعض الناس على الآخر و كون حكمه نافذاً عليه و لو كان مخالفاً للواقع، كما لا يخفى.

و كيف كان: فلا بدّ فى هـذا الباب من ملاحظة الشرع، و قد عرفت أنّ مقتضى الدليل الإجمالى فى هذا الباب كون المنصوب من جانب الشارع لهذا المنصب هو الفقيه الجامع لجميع الصفات المذكورة.

الأخبار الدالّة على ثبوت منصب الحكومة و القضاء للفقيه

و أمّا الدليل التفصيلى فهى الروايات الواردة فى هذا الباب:

منها:- و هى العمدة- مقبولة عمر بن حنظلة المتقدّمة «۱»، و هى تدلّ على أنّ التحاكم إلى مثل السلطان أو القاضى الموجودين فى زمانهم فى حقّ أو باطلٍ تحاكم إلى الطاغوت، و أنّ ما يأخذه بحكمه إنّما يكون سحتاً و إن كان حقّه ثابتاً، لأنّه أخذ بحكم الطاغوت، و إنّما أمر اللّه أن يكفر به، و تدلّ على أنّه لا بدّ من النظر فى ذلك إلى من كان منكم، أى من الإماميّة الاثنى عشريّة ممّن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا.

و الظاهر أنّ المراد برواية الحديث ليس مجرّد رواية حديث و لو كان حديثاً واحداً، بل المراد هو كونه راوية الحديث و من كان شأنه النقل له و لو بصورة الفتوى، كما هو المعمول فى هذه الأعصار، و أنّ المراد من النظر فى

---

(۱)- تقدّم تخريجها فى الصفحة ۴۱۶.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج ۲، ص: ۴۲۸

حلالهم و حرامهم و معرفة أحكامهم هو النظر و الاجتهاد و معرفة الأحكام عن دليل تفصيلى، كما هو شأن الفقيه، فالمستفاد من الرواية وجوب الرجوع فى المنازعات و المحاكمات إلى الفقيه و المجتهد، لأنّه منصوب للحكومة و مجعول لها من قبل الصادق عليه السلام بقوله:

«فإنّى قد جعلته عليكم حاكماً»

. نعم، يقع الكلام فى أنّ المراد من الحكومة هل هو مجرّد منصب القضاوة، أو الأعمّ منه و من الحكومة و السلطنة، بحيث كان للفقيه السلطنة التامّة بالنسبة إلى جميع الامور و كان واجداً لمقامين: مقام القضاوة، و مقام الولاية و الحكومة؟

و الظاهر هو الوجه الثانى بقرينية صدر الرواية و سؤال السائل، فإنّ قوله: فى رجلين من الأصحاب كان بينهما منازعة فى دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة، يدلّ على أنّ مراد السائل أعمّ من المنازعات التى يرجع فيها إلى القاضى لأجل فصل الخصومة و

هی المنازعـات المشـتملة علی المـدّعی و المنکر و أمثالهـا، و من المنازعـات التی یرجع فیها إلی الوالی و الحاکم کالمنازعات الواقعة بین الناس غیر ما یشتمل منها علی المدّعی و المنکر و شبهه، فإنّ رفع ید الغاصب مثلًا أمر لا یرجع فیه إلّا إلی الوالی، و لا شأن للقاضی فی مثل هذه الامور أصلًا. فتعمیم السائل التحاکم و تصریحه بالسلطان و القاضی معاً مع أنّ لکلّ منهما شأناً یغایر شأن الآخر دلیل علی أنّ المراد من المنازعة مطلق المنازعات.

و حینئذٍ فقوله بعـد ذلـک: «قلت: فکیف یصـنعان؟» مرجعه إلی أنّه بعـد حرمـة التحـاکم إلی السـلطان و القاضـی الجـائرین مـا وظیفة أصحابنا فی مطلق المنازعات؟ فحکم الإمام علیه السلام بالرجوع إلی الفقیه. فقوله علیه السلام: «

فإنّی قد

الاجتهاد و التقلید (معتمد الأصول)، ج ۲، ص: ۴۲۹

جعلته علیکم حاکماً»

بملاحظة صدر الروایة ظاهر فی أنّ المراد من الحکومة أعمّ من القضاوة و السلطنة.

فثبت أنّ الفقیه ثابت له ما کان ثابتاً للإمام علیه السلام من التصدّی لأمر القضاء و نفوذ حکمه علی الناس فی جمیع الامور.

و یـدلّ علیه أیضاً أنّه علیه السـلام جعل التحاکم إلیهم فی حقّ أو باطل تحاکماً إلی الطاغوت الـذی أمر اللّه أن یُکفر به، مع أنّ انطباق عنوان الطاغوت علی سـلطان الجور الذی یرجع إلیه فی بعض المنازعات أولی من انطباقه علی القاضـی من قبلهم، فهو و إن کان جائراً و طاغوتاً، إلّا أنّه من شؤون الوالی و السلطان، و هو الأصل فی الطغیان و رأس الضلال کما فسّر به الطاغوت فی اللغة.

و من ذلک یظهر أنّ عمدة النظر فی إرجاع الناس إلی الفقیه من الإمامیّة إلی المنازعات التی کان یرجع فیها إلی السلطان.

نعم لا محیص عن الاعتراف بالدلالـة علی ثبوت منصب القضاوة له أیضاً، إلّا أنّه لا تنحصـر دلالـة المقبولة بذلک، و سؤال السائل بعد ذلـک لا- یـدلّ علیه بعـد عـدم کون فهمه حجّـة، مضافـاً إلی احتمـال کون السؤال عن بعض الفروع، أ لا تری أنّه لا إشـکال فی دلالة المقبولة علی جواز الرجوع إلی الفقیه الواحد مع عدم کونه مورداً لسؤال السائل أیضاً.

و کیف کان فلا إشکال فی أنّه یستفاد من المقبولة جواز دخالة الفقیه فی کلّ ما للقاضی و الوالی من الشؤون.

و یدلّ علیه أیضاً

روایة أبی خدیجة قال: بعثنی أبو عبد اللّه علیه السـلام إلی أصحابنا فقال: «قل لهم: إیّاکم إذا وقعت بینکم خصومة أو تداری فی شیء من الأخذ و العطاء أن تحاکموا إلی أحد من هؤلاء الفساق، اجعلوا بینکم رجلًا قد

الاجتهاد و التقلید (معتمد الأصول)، ج ۲، ص: ۴۳۰

عرف حلالنا و حرامنا، فإنّی قد جعلته علیکم قاضیاً، و إیّاکم أن یخاصم بعضکم بعضاً إلی السلطان الجائر»

«۱». لأنّ المراد بالقاضـی إنّما هو معناه اللغوی الذی ینطبق علی الحکومة أیضاً، مضافاً إلی أنّ ذکر السـلطان الجائر فی الذیل مع أنّه لم یکن الرجوع إلیه إلّا فی بعض المنازعات قرینة علی عدم کون المراد بالقاضی خصوص المتصدّی لمنصب القضاوة، کما لا یخفی.

و یدلّ علیه أیضاً غیرها من بعض الروایات الاخر:

و منها:

روایـة أبی البختری عن أبی عبـد اللّه علیه السـلام قـال: «إنّ العلماء ورثـة الأنبیاء و ذاک أنّ الأنبیاء لم یورّثوا درهماً و لا دیناراً، و إنّما أورثوا أحادیث من أحادیثهم، فمن أخذ بشیء منها فقد أخذ حظّاً وافراً ...»

«۲»، الحدیث.

و تقریب الاستدلال بها أنّ قوله علیه السلام:

«العلماء ورثة الأنبیاء»

إن كان فى مقام الإنشاء و بصدد جعل الوراثة للعلماء فلا خفاء فى أنّ مقتضـى إطلاق الوراثة كونهم وارثين للأنبياء فى جميع شؤونهم و مناصبهم ما عدا منصب النبوّة.

و من الواضـح ثبوت كلا المنصبين القضاوة و الحكومـة للأنبياء. و إن كان فى مقام الإخبار، كما يؤيّده بعض الأخبار، حيث ذكر هذه الجملة فى سياق الجمل الخبريّة، فتدلّ أيضاً على الإطلاق لكن لا بوضوح الإنشاء و الجعل، كما لا يخفى.

---

(۱)- تهذيب الأحكام ۶: ۳۰۳/ ۸۴۶، وسائل الشيعة ۲۷: ۱۳۹، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۱۱، الحديث ۶.

(۲)- الكافى ۱: ۳۲/ ۲، وسائل الشيعة ۲۷: ۷۸، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۸، الحديث ۲.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۳۱

و منها:

مرسلة الصدوق قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم: اللهمّ ارحم خلفائى، قيل: يا رسول اللّه و مَن خلفاؤك؟ قال:

الذين يأتون من بعدى و يروون حديثى و سنّتى»

«۱». و رواه فى المجالس بزيادة:

«ثمّ يعلّمونها»

«۲» فإنّ إطلاق الخليفة على الفقهاء من دون تقييدها بجهة خاصّة يدلّ على ثبوت منصبى القضاوة و الحكومة معاً لهم.

و منها:

رواية الفقه الرضوى عليه السلام أنّه قال: «منزلة الفقيه فى هذا الوقت كمنزلة الأنبياء فى بنى إسرائيل»

«۳». و منها:

رواية إسماعيل بن جابر عن أبى عبد اللّه عليه السلام أنّه قال:

«العلماء امناء»

«۴». و منها: غير ذلك ممّا يستفاد منه توسعة دائرة ولاية الفقيه و ثبوت جميع المناصب لهم.

و منها: غير ذلك ممّا يمكن أن يستفاد منه ذلك.

هل يكون منصب القضاوة و مقام الحكومة للمتجزّى أم لا؟

ثمّ إنّه يقع الكلام بعد ذلك فى المتجزّى و أنّه هل يكون منصب القضاوة و مقام الحكومة ثابتين له أم لا؟

---

(۱)- الفقيه ۴: ۳۰۲/ ۹۱۵، وسائل الشيعة ۲۷: ۱۳۹، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۱۱، الحديث ۷.

(۲)- الأمالى، الصدوق: ۱۵۲/ ۴.

(۳)- الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام: ۳۳۸.

(۴)- الكافى ۱: ۳۳/ ۵.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۳۲

و نقول: ظاهر المقبولة أنّ المجعول له الحكومة بالمعنى الأعمّ هو الراوية لأحاديثهم الناظر فى حلالهم و حرامهم و العارف لأحكامهم.

و حيث إنّ المصـدر المضاف و كـذا الجمع المضاف يفيـدان العموم فمقتضـى ذلك انحصار هـذا المنصب بالناظر فى جميع الأحكام

العـارف لها بأجمعها فعلًا، فالجمود على ظاهر العبارة و الاقتصار عليه يعطى أنّ غير العارف بجميع الأحكام سواء كانت مَلَكـة اسـتنباط الجميع موجودة له أم لم تكن لا يصلح للحكومة و القضاوة، لعدم كونه عارفاً بجميع الأحكام فعلًا على ما يقتضيه ظهور العبارة.

و حينئذٍ يشـكل ذلك بأنّ حصول هذه الصـفة و تحقّقها فى غاية الندرة- لو لم نقل بامتناعه عادة- نظراً إلى أنّه كيف يمكن أن يكون الشـخص عارفاً بجميع الأحكام بحيث إذا سئل كان مستحضراً للجواب و لم يكن يحتاج إلى المراجعة، و قوّة الاستنباط و الوصول إلى الحكم بعد المراجعة لا تسمّى عرفاناً أصلًا، كما هو أوضح من أن يخفى.

و على تقـدير إمكان حصول هـذه الصـفة لبعض الأشـخاص فالاطّلاع عليه متعسّـر، بل متعـذّر، فكيف يمكن جعل هذا المنصب له مع شدّة الاحتياج إلى شخص المجعول له هذا المنصب و كثرة المراجعة إليه فى فصل الخصومة و رفع التنازع؟

فاللازـم أن يقـال بأنّ المراد بالعارف بأحكامهم هو الـذى يكون عنـد العرف عارفاً بأحكامهم و لو كان عارفاً بأكثر تلك الأحكام، فى قبال العارف بأحكام غيرهم من الأحكام الناشئة عن الامور غير الصالحة للدليلية، كالقياس و الاستحسان و غيرهما.

نعم لا بدّ من أن يكون عارفاً بأحكام القضاء، و هذه اللابدية تستفاد من

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۳۳

مناسبة الحكم و الموضوع، فـإنّه لاـ معنى لجعـل منصب القضـاوة لمن لا يكون عالماً بأحكامها، خصوصاً بعـد كون القضاء له أحكام خاصّة ليس لها كثير ارتباط بسائر أبواب الفقه.

فانقدح أنّ المجتهد المتجزّى الذى لا يسمّى عارفاً عُرفاً بأحكام الأئمّة و آراء العترة- صلوات اللّه عليهم أجمعين- لا يكون له حظّ من هذه المناصب الشريفة.

نعم قـد عرفت أنّه لا يلزم أن يكون عارفاً بجميع الأحكام فعلًا و عن استحضار كما هو مقتضـى ظاهر المقبولة التى هى العمدة فى هذا الباب على ما عرفت «۱».

و هاهنا فروع:

الأوّل: أنّه هل يجوز للعامّى التصدّى للحكم و القضاء مستقلّاً أم لا؟ فيه قولان: حكى عن الجواهر «۲» أنّه استدلّ لنفوذ حكم العامّى و جواز قضائه بعدّة من الآيات و الروايات و كذا بغيرهما من الوجوه و الاعتبارات.

و لكن لاـ يخفى على المتأمـل فيها أنّه لا يسـتفاد من شـىء منها ذلك، و لا ينهض شـىء من تلك الوجوه و الاعتبارات لإفادة الجواز، فراجع تلك الأدلّة و تأمّل فيها تجدها غير ناهضة لما رامه قدس سره مضافاً إلى أنّك عرفت ظهور المقبولة المتقدّمة فى أنّ المجعول له الحكومة هو الواجد للخصوصيّات المذكورة فيها. و كيف كان فلا ينبغى الارتياب فى ذلك أصلًا.

---

(۱)- تقدّم فى الصفحة ۴۲۷.

(۲)- جواهر الكلام ۴۰: ۱۵.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۳۴

الثانى: أنّه هـل يجوز للمجتهـد أن يأذن للعامّى و ينصبه للتصـدّى للحكم و القضاء أم ليس له هـذا الحقّ؟ و لا يخفى أنّ جواز ذلك للمجتهد متفرّع أوّلًا على ملاحظة أنّه هل كان للنبى صـلى الله عليه و آله و سـلم و الأئمّة عليهم السلام هذا الحقّ الذى يرجع إلى جعل منصب القضاء و الحكم لشخص عامّى أم لا؟

و ثانياً: على ملاحظة أنّه لو فرض ثبوت هذا الحقّ لهم فهل يكون فى البين دليل على ثبوت هذا الحقّ للمجتهد أم لا؟

إذا عرفت ذلك فنقول: أمّا المقدّمـة الاولى الراجعـة إلى ثبوت هـذا الحقّ للنبى و الأئمّة عليهم السـلام فالظاهر خلافه، لأنّه على تقدير

تحقّق مثل هـذا النصب لم يكن بدّ من الالتزام بالجواز، و لكنّ الظاهر عدم تحقّقه، و أمّا على تقدير عدم تحقّقه فنحن نعلم بأنّ العامّى لم يكن له أهليّـة، و مع عـدمها كيف يمكن جعل هذا المنصب له، مضافاً إلى أنّ الشكّ فى ثبوت هذا الحقّ لهم يكفى فى عدم ثبوته للمجتهد، كما هو واضح.

و أمّا المقدّمة الثانية فالظاهر ثبوتها.

و دعوى: أنّ الالـتزام بعموم المنزلـة و ثبوت جميع مـا للنبى و الأئمّـة- صـلوات اللّه عليهم أجمعين- للمجتهـد الفقيه يوجب تخصـيص الأكثر، لأنّه كان للنبى صـلى الله عليه و آله و سـلم خصائص ربّما تبلغ سـبعين كما ذكره العلّامة فى كتاب التذكرة «١» و لم يكن شيء من تلك الخصائص ثابتاً للأئمّة عليهم السـلام فضـلًا عن الفقيه، و كذلك كان للأئمّة عليهم السـلام بعض الخصائص التى نعلم بأنّه لا يتجاوز عنهم و لا يثبت للمجتهد.

فكيف يمكن حينئذٍ دعوى عموم المنزلة و إطلاق الوراثة؟

---

(١)- تذكرة الفقهاء ٢: ٥۶٥/ السطر ٢٩ (ط- حجرى).

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج ٢، ص: ۴٣۵

مدفوعـة: بأنّ الكبرى الكلّية التى نحن ندّعيها هو ثبوت جميع ما كان للنبى و الأئمّة من حيث ثبوت الحكومة لهم لا جميع ما ثبت لهم و لو من جهـة النبوّة و الإمامـة، و حينئـذٍ لا يلزم تخصـيص الأكثر بوجه، فالمقدّمـة الثانيـة لا مجال لإنكارها. نعم قد عرفت عدم تماميّة المقدّمة الاولى، و هو يكفى فى عدم الجواز كما هو واضح.

الثالث: هل يجوز للفقيه توكيل العامّى فى الحكم و القضاء من غير أن ينصبه لذلك، أم لا يجوز التوكيل أيضاً؟ و دعوى الجواز مبتنية على ثبوت الإطلاـق لأدلّة الوكالـة، أو دعوى ثبوت بنـاء العقلاـء على التوكيـل فى مثل هـذه الامور، بضـميمة عـدم الردع عنه، و كلتا الدعويين ممنوعتان.

أمّا دعوى الإطلاق لأدلّة الوكالة، فنقول: إنّ ما يمكن و توهّم دلالته على الإطلاق من الروايات الواردة فى الباب روايتان:

إحداهما:

رواية معاوية بن وهب و جابر بن زيد جميعاً عن أبى عبد اللّه عليه السـلام أنّه قال: «من وكّل رجلًا على إمضاء أمرٍ من الامور، فالوكالة ثابتة أبداً حتّى يعلمه بالخروج منها كما أعلمه بالدخول فيها»

«١». ثانيتهما: رواية اخرى مثل الرواية الاولى «٢»، و من الواضح عدم دلالة شيء منهما على الإطلاق، بل هما بصدد بيان أمر آخر مثل افتقار العزل إلى الإعلام بالخروج، كما لا يخفى.

و أمّا دعوى بناء العقلاء- فمضافاً إلى عدم ثبوت هذا البناء مع التفاتهم إلى

---

(١)- الفقيه ٣: ۴٧/ ١۶۶، وسائل الشيعة ١٩: ١۶١، كتاب الوكالة، الباب ١، الحديث ١.

(٢)- الفقيه ٣: ۴٩/ ١٧٠، وسائل الشيعة ١٩: ١۶٢، كتاب الوكالة، الباب ٢، الحديث ١.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج ٢، ص: ۴٣۶

أهمّيـة المنصب- نقول: لم يثبت عـدم الردع، لأنّ ثبوته يحتاج إلى دعوى ثبوت هـذا البناء فى زمن الشارع، و هو لم يردع عنه، مع أنّه لم يكن هذا البناء فى ذلك الزمان أصلًا حتّى يردع عنه أو لم يردع.

فانقدح: أنّه كما لا يجوز للفقيه جعل هذا المنصب للعامّى كذلك لا يجوز له توكيله فى ذلك، بل لا بدّ له من المباشرة بنفسه.

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بمن يجوز له التصدّى للقضاء من الجهة التى ترتبط بالمقام، و إلّا فللقاضى شرائط اخر مذكورة فى الفقه.

السادس: من يجوز الرجوع إليه

و لا ـ شكّ في اعتبار اجتهاده و عـدم اجتهاد الراجع، لأنّ المستند في هـذا الباب هو رجوع الجاهل إلى العالم، و هو يقتضـي ذلك، و هذا ممّا لا إشـكال فيه، إنّما الإشـكال فيما إذا وجد العالم و الأعلم معاً و أنّه هل يتعيّن الرجوع إلى الأعلم، أو يتخيّر بين الرجوع إليه و الرجوع إلى العالم؟

مقتضى الأصل الأوّلى: وجوب تقليد الأعلم

اشارة

و ربّمـا يسـتدلّ على تعيّن الرجوع إلى الأعلم تارةً: بأنّ جواز الرجوع إليه إجماعى، و جواز الرجوع إلى غيره مع وجوده مشـكوك فيه، فيتعيّن الرجوع إليه، لأنّ جواز الرجوع إلى الغير و الأخذ بقوله فى مقام العمل يحتاج إلى الدليل، و لا دليل عليه بالنسبة إلى غير الأعلم معه.

و اخرى: بأنّه يدور الأمر بين التعيين و التخيير، و لا بدّ هنا من الأخذ

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج ۲، ص: ۴۳۷

بخصوص المعيّن و إن قلنـا بجريـان البراءة عنـد دوران الأـمر بينهما فى سائر الموارد، لأنّ مورد الـدوران هنا هو الطريق و الحجّـة، لأنّ فتوى العالم طريق للجاهل و حجّـة بالنسـبة إليه، فالأمر دائر بين كون الحجّـة هو خصوص فتوى الأعلم و كان فتوى العالم أيضاً طريقاً، فالأـمر يرجع إلى الشـكّ فى طريقيّـة قول العـالم مع وجود الأـعلم، و لا ريب فى أنّ الطريقيّـة و الحجّيـة تحتاج إلى الـدليل، و لا دليل بالنسبة إليه، كما لا يخفى.

و ثالثـة: بـدليل الانسـداد بتقريب أنّ الرجوع إلى العلم التفصـيلى فى كلّ مسألـة متعذّر بالنسـبة إلى الناس، و الامتثال العلمى الإجمالى الراجع إلى الاحتياط التامّ غير جائز أو غير واجب، و الرجوع إلى المفضول عنـد وجود الفاضل ترجيـح للمرجوح على الراجـح، فيتعيّن الرجوع إلى الفاضل.

و يرد على هـذا الـدليل أنّه لا ـ مانع من التبعيض فى الاحتياط، و لا يكون الرجوع إلى المفضول ترجيحاً للمرجوح على الراجـح مطلقاً، لأنّه قد يكون فتوى المفضول مطابقاً للأفضل من الفاضل الموجود، كما لا يخفى، هذا.

و ربّمـا اسـتدلّ على عـدم تعيّن الفاضـل بالاسـتصـحاب؛ أى: استصـحاب التخيير الثـابت فيمـا إذا كانا متساويين فى العلم أوّلًا ثمّ فضـل أحدهما على الآخر، فإنّ زوال ذلك التخيير بحدوث الفضل فى أحدهما غير معلوم، فيستصحب.

و قـد ردّ عليهم هـذا الاسـتدلال بالاستصـحاب من الطرف الآـخر، و تقريبه أنّه إذا لم يكن فى الـبين إلّـا مجتهـد واحـد، ثمّ وجـد آخر مفضول، فإنّه مع وجوده يشكّ فى زوال تعيّن الرجوع إلى الأوّل الثابت قبل وجود الآخر.

و لا بدّ لنا من التكلّم فى مثل هذه الاستصحابات و نقول: قد أجاب الشيخ قدس سره

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج ۲، ص: ۴۳۸

عن استصـحاب التخيير- على ما فى تقريرات بحثه- بأنّ التخيير الثابت فى حال التساوى إنّما كان باعتبار القطع بعـدم ترجيـح أحـدهما على الآـخر فى العلم و نحوه ممّـا يشـكّ فى كونه مرجّحاً فحيث زال القطع المزبور بحـدوث ما يحتمل كونه مرجّحاً، أعنى الفضل فى أحدهما امتنع الاستصحاب «۱»، هذا.

و ربّما يجاب عنه أيضاً: بأنّ التخيير المستصحب حكم عقلى، و لا يجوز استصحاب الأحكام العقليّة.

و لكنّه ينـدفع بـأنّ المستصـحب هـو التخيير الشـرعى المسـتكشف مـن التخيير العقلى بقاعـدة الملازمـة، و لكنّه مع ذلـك لا ـ مجـال

لاستصحابه، لأنّ الأحكام الشرعيّة المنكشفة من الأحكام العقليّة بقاعدة الملازمة تتبع فى السعة و الضيق مناط تلك الأحكام العقليّة، و لاـ يعقل أن تكون ثابتة بملاک آخر، فإذا كان الملاک للحكم بالتخيير هو القطع بعدم ترجيح أحدهما على الآخر فى العلم و نحوه فكيف يمكن أن يكون الحكم الشرعى ثابتاً مع وجود ما يحتمل كونه مرجّحاً أعنى الفضل فى أحدهما، مع أنّه تابع للحكم العقلى مستكشفاً منه، فالتخيير المستصحب ممّا يقطع بعدمه مع تحقق الفضل فى أحدهما، و التخيير فى زمان الشکّ على تقديره كان حكماً آخر حادثاً فى ذلک الزمان و لاـ يكون مستتبعاً للحكم العقلى، و الجامع بين التخييرين لاـ يكون مجعولًا شرعاً و لا مترتّباً عليه أثر شرعى كما ذكرناه مراراً، فلا موقع لاستصحابه.

---

(۱)- مطارح الانظار: ۲۷۳/ السطر ۲۳.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۳۹

حول الاستدلال ببناء العقلاء للتقليد

و لا بدّ بعد ذلک من الرجوع إلى أصل ما يدلّ على التقليد من الدليل، ثمّ التكلّم فى أنّ مقتضاه هل هو التخيير أو تعيّن الرجوع إلى الأعلم فنقول: الدليل عليه هو بناء العقلاء على رجوع الجاهل فى كلّ صنعة إلى العالم بها، و لا إشكال فى أصل ثبوت هذا البناء، فلا مجال للمناقشة فيه.

شبهة عدم وجود هذا البناء فى زمن الأئمّة عليهم السلام

إنّما الإشكال فى أنّ بناء العقلاء على شىء بمجرّده لا يكون دليلًا على ذلک الشىء ما لم يكن مورداً لإمضاء الشارع و لو بعدم الردع عنه.

مع أنّه قد يقال فى المقام: إنّ بناء العقلاء على رجوع الجاهل بالأحكام الشرعيّة إلى المجتهد المستنبط لها، و بعبارة اخرى: بناء العقلاء على التقليد، أمر حادث بعد الغيبة الكبرى، و لم يكن ثابتاً فى زمان النبى و الأئمّة- صلوات اللّه عليهم أجمعين- بوجه حتّى يكون عدم الردع عنه كاشفاً عن كونه مرضيّاً للشارع، كما هو الشأن فى جميع الامور التى كان بناء العقلاء عليها حادثاً فى الأزمنة المتأخّرة، فإنّه لا يكون شىء منها بثابت عند الشارع، لعدم ثبوته فى زمانه حتّى دلّ عدم ردعه على رضايته، فاللازم على من يجوّز التقليد مستنداً إلى بناء العقلاء عليه إمّا إثبات كون التقليد و الرجوع إلى المجتهد بهذا النحو المعمول فى هذه الأزمنة ثابتاً فى زمان المعصومين عليهم السلام أيضاً، و إمّا إثبات كون حدوثه فى هذه الأزمنة مع عدم ردع الشارع فى ذلک الزمان أيضاً كاشف عن

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۴۰

رضى الشارع به، و بدون إثبات أحد الأمرين لا مجال لتجويز التقليد أصلًا.

هذا غاية ما يمكن أن يقال فى مقام الإشكال على الاستدلال للتقليد ببناء العقلاء.

الجواب الأوّل: ثبوت الاجتهاد و التقليد بهذا النحو فى زمن الأئمّة عليهم السلام

و يرد عليه أوّلًا: أنّ الظاهر ثبوت التقليد و الاجتهاد بهذا النحو فى زمن الأئمّة عليهم السلام و لنا على ذلک شواهد كثيرة من الروايات الواردة عنهم عليهم السلام و هى على طائفتين يكفى إثبات مضمون إحداهما على سبيل منع الخلوّ.

الطائفة الاولى: ما يستفاد منه جواز الاجتهاد و الاستنباط:

منها:

ما رواه ابن إدريس فى آخر السرائر نقلًا من كتاب هشام بن سالم عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: «إنّما علينا أن نلقى إليكم الاصول و عليكم أن تفرّعوا»

«۱». و نقل من كتاب أحمد بن محمد بن أبى نصر عن الرضا عليه السلام قال: «علينا إلقاء الاصول و عليكم التفريع»

«۲»، و هل الاجتهاد إلّا التفريع على الاصول المأخوذة عنهم و القواعد المسموعة منهم؟ أ لا ترى أنّ جميع المباحث المذكورة فى باب الاستصحاب التى ربّما تبلغ إلى كتاب مستقل يدور حول «لا تنقض اليقين بالشكّ» الذى هو أصل من الاصول الصادرة عنهم؟ و هكذا سائر التفريعات.

---

(۱)- السرائر ۳: ۵۷۵، وسائل الشيعة ۲۷: ۶۱، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۶، الحديث ۵۱.

(۲)- السرائر ۳: ۵۷۵، وسائل الشيعة ۲۷: ۶۲، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۶، الحديث ۵۲.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۴۱

و بالجملة: لا مجال للمناقشة فى أنّ الاجتهاد عند الإماميّة- رضوان اللّه عليهم- هو التفريع على خصوص القواعد المتلقّاة عنهم فى قبال الجمهور الذين يعملون بالقياس و الاستحسان مع عدم كونهما من الدين، بل يوجبان محقه، كما

ورد فى رواية أبان: «أنّ السنّة إذا قيست محق الدين»

«۱». و منها:

ما رواه أبو حيون مولى الرضا عن الرضا عليه السلام قال: «من ردّ متشابه القرآن إلى محكمه فَقَدْ هُدِيَ إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ» ثمّ قال: «إنّ فى أخبارنا محكماً كمحكم القرآن، و متشابهاً كمتشابه القرآن، فردّوا متشابهها إلى محكمها، و لا تتّبعوا متشابهها دون محكمها فتضلّوا»

«۲». فإنّ ردّ المتشابه إلى المحكم لا يتيسّر بدون الاجتهاد، و لا يمكن أن يتحقّق بدون مقدّماته.

و منها:

ما رواه داود بن فرقد قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يقول: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معانى كلامنا، إنّ الكلمة لتنصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء و لا يكذب»

«۳»، فإنّ تشخيص الوجه المقصود للإمام عليه السلام لا يمكن بدون الاجتهاد.

و منها: الأخبار الدالّة على حرمة الفتوى بغير علم الظاهرة فى عدم

---

(۱)- الكافى ۱: ۴۶/ ۱۵، وسائل الشيعة ۲۷: ۴۱، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۶، الحديث ۱۰.

(۲)- عيون أخبار الرضا عليه السلام ۱: ۲۹۰/ ۳۹، وسائل الشيعة ۲۷: ۱۱۵، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۹، الحديث ۲۲.

(۳)- معانى الأخبار: ۱/ ۱، وسائل الشيعة ۲۷: ۱۱۷، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۹، الحديث ۲۷.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۴۲

تحريمها إذا كان بعلم و حجّة «۱»

. و منها: الأخبار العلاجيّة «۲» الواردة فى علاج تعارض الخبرين و أنّه يؤخذ بموافق الكتاب و مخالف العامّة، فإنّ تشخيص الموافق للكتاب عن غيره و مخالف العامّة عن غيره لا يمكن بدون الاجتهاد، كما هو واضح.

و منها: خصوص المقبولة «۳» الواردة فى تعارض الحكمين و اختلافهما لأجل الاختلاف فى مستند حكمهما، فإنّها ظاهرة فى أنّ

الحاكم يجوز له استنباط الحكم من الروايات الصادرة عنهم فى الشبهات الحكميّة و الحكم على طبقه، كما لا يخفى.

و منها: ما يدلّ على النهى عن الحكم بغير ما أنزل اللّه «۴» الظاهر فى جواز الحكم بما أنزل اللّه.

و من الواضح أنّ تشخيص ما أنزل اللّه لا يكاد يمكن بدون مراعاة جهات الواقعة، و اختلاف ما ورد فيها من الأدلّة، و تشخيص ما هو الحقّ عن غيره.

و منها:

رواية على بن أسباط قال: قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر لا أجد بدّاً من معرفته، و ليس فى البلد الذى أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك؟ قال:

فقال: «ائت فقيه البلد فاستفته من أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه، فإنّ

---

(۱)- راجع وسائل الشيعة ۲۷: ۲۰، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۴.

(۲)- راجع وسائل الشيعة ۲۷: ۱۰۶، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۹.

(۳)- الكافى ۱: ۵۴/ ۱۰، وسائل الشيعة ۲۷: ۱۰۶، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۹، الحديث ۱.

(۴)- راجع وسائل الشيعة ۲۷: ۳۱، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۵.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۴۳

الحقّ فيه»

«۱». و هذا يدلّ على أنّ الاستفتاء و الرجوع إلى فتوى الفقيه فى زمان الأئمّة عليهم السلام أيضاً كان مفروغاً عنه عندهم و أمراً متداولًا بينهم. غاية الأمر أنّ السائل فى هذه الرواية إنّما يسأل عمّا لو لم يكن فى البلد من يستفتيه من فقهاء الإماميّة.

و منها:

ما رواه فى المستدرك عن نهج البلاغة قال عليه السلام فيما كتب إلى قثم بن عباس: «و اجلس لهم العصرين فافت للمستفتى و علّم الجاهل و ذاكر العالم»

«۲». و منها: رواية يونس الطويلة «۳» الواردة فى الاستحاضة الدالّة على جواز الاجتهاد، حيث إنّه عليه السلام يستدلّ بكلام النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم و يعلّم طريق الاجتهاد و الاستفادة من الكلمات الصادرة عنهم.

و منها: رواية زرارة «۴» الواردة فى باب المسح الدالّة على سؤاله عن الإمام عليه السلام حيث حكم بأنّ المسح على بعض الرأس، و جوابه بأنّه لمكان الباء، و لم ينكر عليه طريق الاستفادة من الكتاب، كما هو شأن المجتهد.

---

(۱)- عيون أخبار الرضا عليه السلام ۱: ۲۷۵/ ۱۰، وسائل الشيعة ۲۷: ۱۱۵، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۹، الحديث ۲۳.

(۲)- نهج البلاغة: ۴۵۷/ ۶۷، مستدرك الوسائل ۱۷: ۳۱۵، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۱۱، الحديث ۱۵.

(۳)- الكافى ۳: ۸۳/ ۱، وسائل الشيعة ۲: ۲۷۶، كتاب الطهارة، أبواب الحيض، الباب ۳، الحديث ۴.

(۴)- الفقيه ۱: ۵۶/ ۲۱۲، وسائل الشيعة ۱: ۴۱۲، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ۲۳، الحديث ۱.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۴۴

و منها: رواية عبد الأعلى «۱» الواردة فى المسح على المرارة الدالّة على أنّ هذا و أشباهه يعرف من كتاب اللّه و لا يحتاج إلى السؤال.

و منها: ما قاله أبو جعفر عليه السلام لأبان بن تغلب ممّا يدلّ على حبّه عليه السلام لأن يجلس فى المدينة و يبيّن للناس مسائل الحلال

و الحرام و يفتى لهم «۲»

. و منها: غير ذلك.

و أمّا الطائفة الثانية الدالّة على إرجاع العوام من الناس إلى الخواصّ من أصحابهم فكثيرة جدّاً، كما يظهر بالتتبع فى مظانّها «۳»

. و بالجملة: فالمناقشة فى أصل وجود الاجتهاد و التقليد فى تلك الأزمنة ممّا لا ينبغى الإصغاء إليها.

الجواب الثانى: كفاية عدم الردع للبناء الفعلى لإحراز رضى الشارع

نعم يقع الإشكال من جهة اخرى، و هى أنّه لا ـ شكّ فى أنّ هـذه الاختلافات الكثيرة الموجودة بين أهل الفتيا فى مثل هـذا الزمان لم تكن فى زمان الأئمّة عليهم السلام قطعاً، و حينئذٍ فكيف يمكن إحراز رضى الشارع و إمضائه لبناء العقلاء الموجود فعلًا، بعد اختلافه مع البناء المتحقّق فى الزمان السابق اختلافاً كثيراً لا يمكن أن يقاس أحدهما بالآخر أصلًا؟ فلا محيص حينئذٍ عن التوسّل بأنّ

(۱)- تهذيب الأحكام ۱: ۳۶۳/ ۱۰۹۷، وسائل الشيعة ۱: ۴۶۴، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ۳۹، الحديث ۵.

(۲)- وسائل الشيعة ۳۰: ۲۹۱، الفائدة الثانية عشرة.

(۳)- راجع وسائل الشيعة ۲۷: ۱۳۶، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۱۱.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج ۲، ص: ۴۴۵

عدم الردع للبناء الفعلى يكفى فى إحراز رضى الشارع و تنفيذه له.

توضيحه: أنّه لا شكّ فى أنّه لم يكن بناء الشارع فى تبليغ الأحكام و هدايـة الأنام إلّا على التوسّل بالطرق العقلائيّة و الامور العاديّة، و لم يكن بناءه فى مقام بيان الأحكام على الرجوع إلى علمه بالمغيبات و تبليغ الأحكام حسب ما يعطيه ذلك العلم.

و حينئـذٍ: فليس دعوانا أنّ الشارع كان عليه أن يردع عن هـذه الطريقـة الفعليّة لو كانت غير مرضـيّة له راجعة إلى أنّه لأجل كونه عالماً بالمغيبات لا بدّ له الردع أو الإمضاء بالنسبة إلى الامور المستقبلة و المتأخّرة عن زمانه، و إذا لم يردع يكشف ذلك عن رضاه بذلك.

بـل نقول: إنّ هـذه المسألـة و هى الاجتهـاد و الاسـتنباط و الرجوع إلى العـالم بهـذا النحو المعمول المتغاير لما كان متحقّقاً فى الزمان السابق ممّا يقتضـى طبع الأمر حـدوثها فى هـذه الأزمنـة، بحيث لم يكن حـدوثها مخفيّاً على العارفين بمسألة الإمامة و أنّه يغيب الثانى عشـر من شموس الهداية مدّة طويلة عن أعين الناس و أنظار العامّة، بحيث لا يكاد يمكن لهم الرجوع إليه و الاستضاءة من نور الولاية، و فى ذلك الزمان لا بدّ للناس من الرجوع إلى علمائهم و الاسـتفتاء منهم مع شدّة اختلافهم بحيث قلّما يتّفق اتّحاد فتوى فقيه واحد فى كتبه المختلفة، بل فى جميع المواضع من كتاب واحد، فضـلًا عن اتّحاد فقيهين أو الفقهاء منهم، و كما أنّ أصل غيبة الإمام عليه السلام و اضـطرار الناس إلى الرجوع إلى فقهائهم كان معلوماً فى زمان الأئمّـة عليهم السـلام لخواصّ أصـحابهم، فضـلًا عن أنفسـهم، كذلك وجود هـذا الاختلاف الكثير و شـدّة الشـقاق و كثرة الآراء و الأقوال فى زمان الغيبـة كان معلوماً لديهم أيضاً، بل يمكن أن يقال- كما هو الظاهر- إنّهم عليهم السلام

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج ۲، ص: ۴۴۶

عمدوا إلى إيجاد هذا الاختلاف و هيّأوا مقدّماته اختياراً، لغرض بقاء الدين، و صـيرورة النظر فى الروايات الصادرة عنهم، و اسـتخراج مراداتهم من الفنـون حـتّى يهمّ بعض النـاس الـورود فى هـذا الفنّ و صـرف أوقـاته فيه، و بـذلك يتحقّق حزب إلهى فى مقابـل سـائر الأحزاب، و لو أنّهم كانوا قد جمعوا آرائهم فى رسا واحدة و نشروها بين الامّة ليرجع إليها كلّ من يقتدى بهم من دون تكلّف و مشقّة نعلم قطعاً بأنّه لم يكن يبقى من الدين فى مثل هذه الأزمنة عين و لا أثر، كما هو ظاهر لمن تدبّر.

و بالجملة: فلا ينبغى الشكّ فى أنّ هذا الوضع الفعلى كان معلوماً فى زمان الأئمّة عليهم السلام لا لأجل كونهم مطّلعين على ما يكون،

بـل لأجـل كون طبع الأمـر ينجرّ إلى ذلـك، و مع ذلـك فلا محيص عن الالتزام بأنّ عـدم ردعهم يكشف عن إمضاء الشارع و تنفيـذه لنفس هذه الطريقة، فافهم و اغتنم.

إذا عرفت ذلك فنقول:

مناط بناء العقلاء فی رجوع الجاهل إلی العالم و مقتضاه

إنّ رجوع الجاهـل إلى العالم يمكن أن يكون لأجل حصول الاطمئنان من قوله، بحيث لا ينقـدح فى ذهنه احتمال الخلاف و لا يلتفت إليه، و على تقدير التوجّه و الالتفات لا يعتنى به.

و يمكن أن يكون لأجل انسداد باب العلم عليه و اضطراره من الرجوع إليه.

و يمكن أن يكون لأجل التبعيّهٔ لأئمّتهم و رؤسائهم الجاعلين لهذا القانون فى الأزمنهٔ السابقهٔ لأغراض منظورهٔ لهم، من دون أن يكون أمراً ارتكازيّاً للناس، بل صار ارتكازيّاً لهم بعد جعل رؤسائهم.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۴۷

فهـذه احتمالات متصوّرهٔ فى بادئ النظر، لكن لا سبيل إلى الثانى، لأنّ الانسـداد لا ينتـج الرجوع إلى العالم و التعبّد بقوله، بل يقتضـى الاحتياط و لو مبعّضاً كما لا يخفى.

و الثالث أيضاً فى غايـهٔ البعـد بل مسـتحيل عادهً فإنّا نرى أنّ هـذا الأمر- و هو رجوع الجاهل إلى العالم- أمر متّفق عليه بين جميع أهل الأمصار فى جميع الأعصار و القرون.

فـدعوى اسـتناد ذلك إلى جعل الأئمّهٔ و الرؤساء ترجع إلى تصادف اتّفاق جميع الأئمّهٔ على جعل هذا الأمر مع كثرهٔ الفصل بين البلاد و عدم الارتباط بين ساكنيها فى تلك الأزمنهٔ أصلًا، فإسناد ذلك إلى مجرّد التصادف مستبعد جدّاً، بل محال عادهٔ، كما عرفت.

فلا محيص عن الالتزام بأنّ الوجه فى رجوع الجاهل إلى العالم هو كون قوله طريقاً موجباً لحصول الاطمئنان بحيث لا يكاد ينقـدح فى ذهنهم احتمال الخلاف كما هو الشأن فى مثل قاعـدهٔ اليـد من القواعد العقليّهٔ المتداولهٔ بين الناس «۱». نعم لا يبعد أن يكون للانسداد دخل فى أعمالهم فى جميع الموارد أو فى بعضها.

لكن يرد على هـذا الوجه: أنّه كيف يمكن أن يـدّعى بنـاء العقلاء على إلغـاء احتمـال الخلاف و الخطأ مع هـذه الاختلافـات الكثيرهٔ المشاهدهٔ من الفقهاء بل من فقيه واحد فى كتبه العديدهٔ بل فى كتاب واحد. و لهذا لا يبعد أن يكون رجوع

---

(۱)- من هنا إلى آخر الكتاب عين عبارات سيّدنا الاستاذ دام بقاءه فى رسالته الموضوعهٔ فى هذا الباب فلا تغفل. [المقرّر حفظه اللّه].

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۴۸

العامّى إلى الفقيه إمّا لتوهّم كون فنّ الفقه- كسـائر الفنون- يقلّ الخطأ فيه و كان رجوع المقلّـد لمقدّمـهٔ باطلـهٔ و توهّم خطأ، أو لأمر تعبّدى أخذه الخلف عن السلف، لا لأمر عقلائى و هو أمر آخر غير بناء العقلاء.

و دعوى قلّهٔ خطأ العلماء بالنسبهٔ إلى صوابهم بحيث يكون احتماله ملغى- و إن كثر- بعـد ضمّ الموارد بعضـها إلى بعض غير وجيههٔ، مع ما نرى من الاختلافات الكثيرهٔ فى كلّ باب إلى ما شاء اللّه.

و قـد يقال: إنّ المطلوب للعقلاء فى باب الاحتجاجات بين الموالى و العبيـد قيام الحجّهٔ و سـقوط التكليف و العقاب بأىّ وجه اتّفق، و الرجوع إلى الفقهاء موجب لذلك، لأنّ المجتهدين مع اختلافهم فى الرأى مشتركون فى عدم الخطأ و التقصير فى الاجتهاد، و لا ينافى ذلك الاختلاف فى الرأى، لإمكان عثور أحـدهما على حجّـهٔ فى غير مظانّها، أو أصل من الاصول المعتمدهٔ و لم يعثر عليهما الآخر مع فحصه بالمقـدار المتعارف، فتمسّك بالأصل العملى أو عمل على الأمارهٔ التى عنـده، فلا يكون واحد منهما مخطئاً فى اجتهاده، و رأى

كلّ منهما حجّة فى حقّه و حقّ غيره، فرجوع العقلاء إليهما لأجل قيام الحجّة و العذر، و هما المطلوب لهم لا إصابة الواقع الأوّلى.

و أوضح من ذلك ما لو قلنا بجعل المماثل فى مؤدّى الأمارة.

و فيه أوّلًا: أنّ تسمية ذلك «عدم الخطأ» فى غير محلّه. نعم لا يكون ذلك تقصيراً و إن كان مخطئاً، و مع اختلافهما لا محالة يعلم بخطإ أحدهما، و معه لا يكون البناء على الرجوع إذا كان الاختلاف كثيراً و لو فى غير مورد اختلافهما، للاعتداد باحتمال الخطأ حينئذٍ.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج ۲، ص: ۴۴۹

و ثانياً: أنّه لو سلّم أنّ نظر العقلاء فى مثل المقام إلى تحصيل الحجّة و العذر، لكنّهما متوقّفان على إلغاء احتمال خطأ الاجتهاد بالنسبة إلى التكاليف الواقعية الأولية، و هو فى المقام ممنوع، و مؤدّى الطرق لو فرض باطلًا كونه حكماً ثانوياً لا يوجب معذوريته بالنسبة إلى الواقعيات إلّا للمعذور و هو المجتهد، لا للمقلّد الذى يكون مبنى عمله فتواه، و هو ليس معذّراً إلّا مع كونه كسائر الأمارات العقلائية قليل الخطأ لدى العقلاء، و الفرض أنّ كلّ مجتهد يحكم بخطإ أخيه لا بتقصيره، و معه كيف يمكن حجّية الفتوى.

نعم يمكن أن يقال: إنّ الأمر الثانى من الأمرين المتقدّمين يدفع الإشكال، فإنّ عدم ردع هذا البناء الخارجى دليل على رضاء الشارع المقدس بالعمل على فتاوى الفقهاء مع الاختلاف المشهور.

لكن فى صيرورة ذلك هو البناء العقلائى المعروف و البناء على أماريّة الفتوى كسائر الأمارات إشكالًا، إلّا أن يقال؛ إنّ بناء المتشرّعة على أخذ الفتوى طريقاً إلى الواقع، و العمل على طبق الأماريّة و السكوت عنه دليل على الارتضاء بذلك، و هو ملازم لجعل الأماريّة له، و المسألة تحتاج إلى مزيد تأمّل.

ثمّ إنّه بناءً على أنّ المناط فى رجوع الجاهل إلى العالم هو إلغاء احتمال الخلاف و الخطأ بحيث يكون احتماله موهوماً لا يعتنى به العقلاء لا إشكال فى أنّ هذا المناط موجود عندهم فى تشخيصات أهل الخبرة و أصحاب الفنون، كان الأفضل موجوداً أو لا، و لهذا يعملون على قوله مع عدم وجود الأفضل، و هذا دليل قطعى على تحقّق مناط العمل عندهم فى قول الفاضل، و إلّا فكيف يعقل العمل مع عدم المناط، فيكون المناط موجوداً كان الأفضل موجوداً أولا، اختلف

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج ۲، ص: ۴۵۰

رأيهما أو لا. فلو فرض تقديمهم قول الأفضل عند الاختلاف فإنّما هو من باب ترجيح إحدى الحجّتين على الاخرى، لا من باب عدم الملاك فى قول المفضول، لعدم تعقّل تحقّق المناط مع عدم الفاضل و عدمه مع وجوده، فقول المفضول حجّة و أمارة عقلائيّة فى نفسه، لأجل موهوميّة احتمال الخطأ، كما أنّ مناط العمل بقول الأفضل ذلك بعينه.

هل ترجيح قول الأفضل عند العقلاء لزومى أم لا؟

نعم يبقى فى المقام أمر، و هو أنّه هل بناء العقلاء على ترجيح قول الأفضل لدى العلم بمخالفته مع غيره إجمالًا أو تفصيلًا يكون بنحو الإلزام، أو من باب حسن الاحتياط و ليس بنحو اللزوم؟

لا يبعد الاحتمال الثانى، لوجود تمام الملاك فى كليهما، و احتمال أقربيّة قول الأعلم- على فرض صحّته- لم يكن بمثابة ترى العقلاء ترجيحه عليه لزوميّاً، و لهذا تراهم يراجعون إلى المفضول بمجرّد أعذار غير وجيهة كبعد الطريق و كثرة المراجعين، و مشقّة الرجوع إليه و لو كانت قليلة، و أمثال ذلك ممّا يعلم أنّه لو حكم العقل إلزاماً بالترجيح لما تكون تلك الأعذار وجيهة لدى العقل و العقلاء.

هذا مع علمهم إجمالًا بمخالفة أصحاب الفنّ فى الرأى فى الجملة، فليس ترجيح الأفضل إلّا ترجيحاً غير ملزم و احتياطاً حسناً، و لهذا لو أمكن لأحد تحصيل اجتماع أصحاب فنّ فى أمر و الاستفتاء منهم لَفَعَل، لا لأجل عدم الاعتناء بقول الأفضل أو الفاضل، بل للاحتياط الراجح الحسن.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۵۱

و بالجملة: المناط كلّ المناط فى رجوعهم هو اعتقادهم بندرة الخطأ و إلغاء احتمال الخلاف، و هو موجود فى كليهما.

فحينئذٍ مع تعارض قولهما مقتضى القاعدة تساقطهما و الرجوع إلى الاحتياط مع الإمكان، و إلّا فالتخيير و إن كان ترجيح قول الأفضل حسناً على أىّ حال، تأمّل.

هذا، و لكن مع ذلك فالذهاب إلى معارضة قول المفضول قول الأفضل مشكل، خصوصاً فى مثل ما نحن فيه- أى باب الاحتجاج بين العبيد و الموالى- مع كون المقام من دوران الأمر بين التعيين و التخيير، و الأصل يقتضى التعيين، فالقول بلزوم تقديم قول الأفضل لعلّه أوجه، مع أنّ الأصحاب أرسلوه إرسال المسلمات و الضروريات «۱»، مضافاً إلى عدم إحراز بناء العقلاء على العمل بقول المفضول مع العلم التفصيلى بل الإجمالى المنجّز بمخالفته مع الفاضل لو لم يعلم بإحراز عدمه. نعم لا يبعد ذلك مع العلم بأنّ فى أقوالهم اختلافاً، لا مع العلم إجمالًا بأنّ فى هذا المورد أو مورد آخر مثلًا مختلفون.

و بعبارة اخرى: إنّ بنائهم على العمل فى مورد العلم الإجمالى الغير المنجّز نظير أطراف الشبهة الغير المحصورة، هذا حال بناء العقلاء.

و أمّا حال الأدلّة الشرعيّة فلا بدّ من ذكر ما تشبّث به الطرفان و البحث فى أطرافهما.

---

(۱)- راجع مفاتيح الاصول: ۶۲۶/ السطر ۱۲، مطارح الأنظار: ۲۹۸/ السطر ۲۰.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۵۲

أدلّة جواز الرجوع إلى المفضول

اشارة

أمّا ما يمكن أن يتمسّك به لجواز الرجوع إلى المفضول مع وجود الأفضل، بل و مخالفة رأيهما امور:

الأوّل: بعض الآيات الشريفة

منها: قوله تعالى فى سورة الأنبياء: «وَ مٰا أَرْسَلْنٰا قَبْلَكَ إِلّٰا رِجٰالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لٰا تَعْلَمُونَ» «۱» بدعوى أنّ إطلاقه يقتضى جواز الرجوع إلى المفضول حتّى مع مخالفة قوله للأفضل، سيّما مع ندرة التساوى بين العلماء و توافقهم فى الآراء.

و فيه- مضافاً إلى ظهور الآية فى أنّ أهل الذكر هم علماء اليهود و النصارى و إرجاع المشركين إليهم، و إلى ورود روايات كثيرة فى أنّ أهل الذكر هم الأئمّة «۲» بحيث يظهر منها أنّهم أهله لا غير- أنّ الشبهة كانت فى اصول العقائد التى يجب فيها تحصيل العلم، فيكون المراد: «اسألوا أهل الذكر حتّى يحصل لكم العلم إن كنتم لا تعلمون» و معلوم أنّ السؤال عن واحد منهم لا يوجب العلم، ففى الآية إهمال من هذه الجهة، فيكون المراد أنّ طريق تحصيل العلم لكم هو الرجوع إلى أهل الذكر، كما يقال للمريض: إنّ طريق استرجاع الصحّة

---

(۱)- الأنبياء (۲۱): ۷.

(۲)- راجع الكافى ۱: ۲۱۰.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۵۳

هو الرجوع إلى الطبيب و شرب الدواء، فليس لها إطلاق يقتضى الرجوع إلى الفاضل أو المفضول مع تعارض قولهما.

و لا يبعد أن يقال: إنّ الآية بصدد إرجاعهم إلى أمر ارتكازى هو الرجوع إلى العالم، و لا تكون بصدد تحميل تعبّدى و إيجاب مولوى.

و منها: آية النفر «وَ مٰا كٰانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لٰا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طٰائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِى الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذٰا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» «۱»

. و الاستدلال بها للمطلوب يتوقّف على امور:

منها: استفادة وجوب النفر منها.

و منها: كون التفقّه غاية له.

و منها: كون الإنذار من جنس ما يتفقّه فيه.

و منها: انحصار التفقّه بالفرعيّات.

و منها: كون المنذر- بالكسر- كلّ واحد من النافرين.

و منها: كون المنذَر- بالفتح- كلّ واحد من الطائفة الباقية.

و منها: كون التحذر عبارة عن العمل بقول المنذر.

و منها: وجوب العمل بقوله، حصل العلم منه أو لا، خالف قول غيره أو لا.

فيصير مفاد الآية بعد تسليم المقدّمات: «يجب على كلّ واحد من كلّ طائفة من كلّ فرقة النفر لتحصيل الفروع العمليّة، ليبيّنها لكلّ واحد من الباقين، ليعمل المنذر بقوله، حصل العلم منه أو لا، و خالف قول غيره أو لا».

---

(۱)- التوبة (۹): ۱۲۲.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۵۴

و أنت خبير بعدم سلامة جميع المقدّمات لو سلم بعضها، فلك أن تمنع كون التفقّه غاية النفر بأن يقال: إنّ قوله: «وَ مٰا كٰانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً» يحتمل أن يكون إخباراً فى مقام الإنشاء، أى ليس لهم النفر العمومى، كما ورد أنّ القوم كانوا ينفرون كافّة للجهاد و بقى رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم وحده، فورد النهى عن النفر العمومى و الأمر بنفر طائفة للجهاد.

فحينئذٍ لا يكون التفقّه غاية للنفر إذا كان التفقه لغير النافرين؛ أى الباقين. لكن الإنصاف أنّ ذلك خلاف ظاهرها، بل ظاهرها أنّ المؤمنين بحسب اشتغالهم بأُمور المعاش و نظم الدنيا ما كانوا لينفروا جميعاً، أى النفر العمومى ليس ميسوراً لهم، و لولا نفر من كلّ فرقة طائفة منهم للتفقّه؟ و لا إشكال فى أنّ الظاهر منه مع قطع النظر عن قول المفسّرين هو كون التفقّه غاية له.

و أمّا كون الإنذار من سنخ ما يتفقّه فيه؛ أى بيان الأحكام بنحو الإنذار فليست الآية ظاهرة فيه، بل الظاهر منها أنّ غاية النفر أمران:

أحدهما: التفقّه فى الدين و فهم الأحكام الدينيّة.

و الآخر: إنذار القوم و موعظتهم. فيكون المراد: يجب على الفقيه إنذار القوم و إيجاد الخوف من بأس اللّه فى قلوبهم، فإذا خافوا يحكم عقلهم بوجوب تحصيل المؤمِّن، فلا محيص لهم إلّا العلم بالأحكام مقدّمة للعمل بها، و أمّا وجوب العمل بقول المنذر فلا تدلّ الآية عليه.

و دعوى أنّ الإنذار لا بدّ و أن يكون من جنس ما يتفقّه فيه، و إلّا فأيّة مناسبة للفقيه معه، ممنوعة، لأنّ الإنذار مناسب للفقيه، لأنّه يعلم حدوده و كيفيّته و شرائط الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، مع أنّ لكلامه تأثيراً فى القوم ما لا يكون لكلام غيره، لعلوّ مقامه و عظم شأنه لديهم، و أمّا التفقّه فى

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۵۵

الدين فهو أعمّ من الاصول و الفروع، فلا وجه لاختصاصه بالثانى، و الأخبار الواردة فى تفسيرها تدلّ على تعميمه. فحينئذٍ لا يمكن أن يقال بوجوب قبول قوله تعبّداً، لعدم جريانه فى الاصول.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ إطلاقها على فرضه يقتضى قبول قول الغير فى الاصول و الفروع و يقيّد إطلاقها عقلًا فى الاصول و تبقى الفروع.

و أمّا كون المنذر- بالكسر- كلّ واحد من الطائفة فلا إشكال فى ظهور الآية فيه، لكنّ الظاهر منها أنّ كل واحد من المنذرين يجب عليه إنذار القوم جميعاً، و معه لا تدلّ الآية على وجوب القبول من كلّ واحد منهم، فإنّه بإنذار كلّ واحد منهم قومهم ربّما يحصل لهم العلم.

و أمّا كون التحذّر بمعنى التحذّر العملى أى قبول قول الغير و العمل به فهو خلاف ظاهرها، بل التحذّر إمّا بمعنى الخوف، و إمّا بمعنى الاحتراز و هو الترك عن خوف، و الظاهر أنّه بمعنى الخوف الحاصل عن إنذار المنذرين، و هو أمر غير اختيارى لا يمكن أن يتعلّق بعنوانه الأمر، نعم يمكن تحصيله بمقدّمات اختياريّة كالحبّ و البغض و أمثالهم، هذا كلّه مع أنّه لا إطلاق للآية، ضرورة أنّها بصدد بيان كيفيّة النفر و أنّه إذن لا يمكن للناس نفر عمومى، فلِمَ لا ينفر طائفة منهم، فإنّه ميسور لهم؟!

و بالجملة: لا يجوز للناس سدّ باب التفقّه و التعلّم بعذر الاشتغال بأُمور الدنيا؛ فإنّ أمر الدين كسائر امورهم يمكن قيام طائفة به، فلا بدّ من التفقّه و الإنذار، و أمّا وجوب قبول السامع بمجرّد السماع فلا إطلاق للآية يدلّ عليه، فضلًا عن إطلاقها لحال التعارض.

و الإنصاف: أنّ الآية أجنبيّة عن حجّية قول المفتى، كما أنّها أجنبيّة عن

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۵۶

حجّية قول المخبر، بل مفادها- و العلم عند اللّه- أنّه يجب على طائفة من كلّ فرقة أن يتفقّهوا فى الدين و يرجعوا إلى قومهم و ينذروهم بالمواعظ و الإنذارات و البيانات الموجبة لحصول الخوف فى قلوبهم لعلّهم يحذرون، و يحصل فى قلوبهم الخوف قهراً، فإذا حصل الخوف فى قلوبهم يدور رحى الديانة و يقوم الناس بأمرها قهراً لسوقهم عقلهم نحو القيام بالوظائف.

هذا حالها مع قطع النظر عن الروايات الواردة فى تفسيرها، و مع النظر إليها أيضاً لا تدلّ على المطلوب.

لأنّ منها: ما تدلّ على أنّ الإمام إذا مات لم يكن للناس عذر فى عدم معرفة الإمام الذى بعده، أمّا من فى البلد فلرفع حجّته، و أمّا غير الحاضر فعليه النفر إذا بلغه «۱»

. و منها: ما دلّ على أنّ تكليف الناس بعد الإمام الطلب و أنّ النافرين فى عذر ما داموا فى الطلب، و المنتظرين فى عذر حتّى يرجع إليهم أصحابهم «۲». و معلوم أنّ قول النافرين بمجرّده ليس بحجّة فى باب الإمامة.

و منها: ما وردت فى علّة الحجّ، و فيها: «و لأجل ما فيه من التفقّه و نقل أخبار الأئمّة إلى كلّ صقع و ناحية» «۳»

. و منها: ما دلّ على أنّه تعالى أمرهم أن ينفروا إلى رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم

---

(۱)- راجع الكافى ۱: ۳۷۸/ ۲ و ۳.

(۲)- راجع الكافى ۱: ۳۷۸/ ۱.

(۳)- راجع وسائل الشيعة ۲۷: ۹۶، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۸، الحديث ۶۵.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۵۷

فيتعلّموا، ثمّ يرجعوا إليهم فيعلّموهم، و هو معنى قوله صلى الله عليه و آله و سلم:

«اختلاف امّتى رحمة»

«۱». و هذه الطائفة أيضاً لا تدلّ على وجوب القبول بمجرّد السماع فضلًا عن حال التعارض، هذا حال الآيات الشريفة و الآيات الاخرى التى استدلّ بها أضعف دلالة منها.

الثانی: الأخبار التی استدلّ بها علی حجّیة قول المفضول

و أمّا الأخبار فمنها:

ما عن تفسیر الإمام علیه السلام فی ذیل قوله تعالی:

«وَ مِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لا يَعْلَمُونَ الْكِتابَ إِلّا أَمانِيَّ وَ إِنْ هُمْ إِلّا يَظُنُّونَ» «۲» و الحدیث طویل و فیه: «و أمّا من کان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدینه، مخالفاً علی هواه، مطیعاً لأمر مولاه، فللعوام أن یقلّدوه»

«۳». دلّ بإطلاقه علی جواز تقلید المفضول إذا وجد فیه الشرائط و لو مع وجود الأفضل أو مخالفته له فی الرأی.

لکنّه- مع ضعف سنده و إمکان أن یقال إنّه فی مقام بیان حکم آخر، فلا إطلاق له لحال وجود الأفضل فضلًا عن صورة العلم بمخالفة رأیه رأی الأفضل- مخدوش من حیث الدلالة، لأنّ صدره فی بیان تقلید عوام الیهود من

(۱)- راجع وسائل الشیعة ۲۷: ۱۴۰، کتاب القضاء، أبواب صفات القاضی، الباب ۱۱، الحدیث ۱۰.

(۲)- البقرة (۲): ۷۸.

(۳)- التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: ۲۹۹، وسائل الشیعة ۲۷: ۱۳۱، کتاب القضاء، أبواب صفات القاضی، الباب ۱۰، الحدیث ۲۰.

الاجتهاد و التقلید (معتمد الأصول)، ج ۲، ص: ۴۵۸

علمائهم فی الاصول،

حیث قال: « «وَ إِنْ هُمْ إِلّا يَظُنُّونَ» ما تقول رؤساؤهم من تکذیب محمّد صلی الله علیه و آله و سلم فی نبوّته و إمامة علی سیّد عترته، وهم یقلّدونهم مع أنّه محرّم علیهم تقلیدهم».

ثمّ بعد ما سأل الرجل عن الفرق بین عوامنا و عوامهم حیث کانوا مقلّدین؟

أجاب بما حاصله: إنّ عوامهم مع علمهم بفسق علمائهم و کذبهم و أکلهم الحرام و الرشا و تغییرهم أحکام اللّه یقلّدونهم، مع أنّ عقلهم یمنعهم عنه، و لو کان عوامهم [عوامنا] کذلک لکانوا مثلهم ثمّ قال:

«و أمّا من کان من الفقهاء ...»

إلی آخره.

فیظهر منه أنّ الذمّ لم یکن متوجّهاً إلی تقلیدهم فی اصول العقائد کالنبوّة و الإمامة، بل متوجّه إلی تقلید فسّاق العلماء، و أنّ عوامنا لو قلّدوا علمائهم فیما قلّد الیهود علمائهم لا بأس به إذا کانوا صائنین لأنفسهم حافظین لدینهم ... إلی آخره. فإخراج الاصول منه إخراج للمورد و هو مستهجن.

فلا بدّ من توجیه الروایة بوجه أو ردّ علمها إلی أهلها. و أمّا حملها علی حصول العلم من قول العلماء للعوام لحسن ظنّهم به و عدم انقداح خلاف الواقع من قولهم، بل یکون قول العلماء لدیهم صراح الواقع و عین الحقیقة، فبعید بل غیر ممکن، لتصریحها بأنّهم لم یکونوا إلّا ظانّین بقول رؤسائهم و أنّ عقلهم کان یحکم بعدم جواز تقلید الفاسق، مع أنّه لو حصل العلم من قولهم للیهود لم یتوجّه إلیهم ذمّ بل لم یسمّ ذلک تقلیداً.

و بالجملة: سوق الروایة إنّما هو فی التقلید الظنّی الذی یمکن ردع قسم منه و الأمر بالعمل بقسم منه، و الالتزام بجواز التقلید فی الاصول أو فی بعضها کما تری، فالروایة مع ضعفها سنداً و اغتشاشها متناً لا تصلح للحجّیة، و لکن

الاجتهاد و التقلید (معتمد الأصول)، ج ۲، ص: ۴۵۹

يستفاد منها مع ضعف سندها أمر تاريخى يؤيّد ما نحن بصدده، و هو أنّ التقليد بهذا المفهوم الذى فى زماننا كان شائعاً من زمن قديم هو زمان الأئمّة، أو قريب منه؛ أى من زمان تدوين «تفسير الإمام» أو من قبله بزمان طويل.

و منها: إطلاق صدر مقبولة عمر بن حنظلة «۱» و إطلاق مشهورة أبى خديجة «۲». و تقريب الدلالة أن يقال: إنّ الظاهر من صدرها و ذيلها شمولها للشبهات الحكميّة، فيؤخذ بإطلاقها فى غير مورد واحد متعرّض له و هو صورة اختلاف الحَكَمين، و كذا المشهورة تشملها بإطلاقها، فإذا دلّتا على نفوذ حكم الفقيه فيها، تدلّان على اعتبار فتواه فى باب فصل الخصومات، و إلّا فلا يعقل إنفاذه بدونه، و يفهم نفوذ فتواه و حجّيته فى غيره إمّا بإلغاء الخصوصية عرفاً، أو بدعوى تنقيح المناط.

أو يقال: إنّ الظاهر من قوله:

«فإذا حكم بحكمنا»

. إلغاء احتمال الخلاف من فتوى الفقيه، إذ ليس المراد منه «أنّه إذا علمتم أنّه حكم بحكمنا»، بل المراد «أنّه إذا حكم بحكمنا بحسب نظره و رأيه» فجعل نظره طريقاً إلى حكمهم، هذا.

و لكن يرد عليه: أنّ إلغاء الخصوصيّة عرفاً ممنوع، ضرورة تحقّق خصوصيّة زائدة فى باب الحكومة ربّما تكون بنظر العرف دخيلة فيها و هى رفع

---

(۱)- الكافى ۱: ۶۷/ ۱۰، وسائل الشيعة ۲۷: ۱۳۶، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۱۱، الحديث ۱.

(۲)- تهذيب الأحكام ۶: ۳۰۳/ ۸۴۶ وسائل الشيعة ۲۷: ۱۳۹، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۱۱، الحديث ۶.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۶۰

الخصومة بين المتخاصمين، و هو لا يمكن نوعاً إلّا بحكم الحاكم النافذ، و هذا أمر مرغوب فيه لا يمكن فيه الاحتياط و لا يتّفق فيه المصالحة نوعاً، و أمّا العمل بقول الفقيه فربّما لا يكون مطلوباً و يكون المطلوب درك الواقع بالاحتياط أو الأخذ بأحوط الأقوال مع تعذّر الاحتياط التامّ.

فدعوى أنّ العرف يفهم من المقبولة و أمثالها حجّية الفتوى لا تخلو من مجازفة، و أوضح فساداً من ذلك دعوى تنقيح المناط القطعى.

و أمّا قوله:

«إذا حكم بحكمنا»

لو سلّم إشعاره بإلغاء احتمال الخلاف فإنّما هو فى باب الحكومة، فلا بدّ للسراية إلى باب الفتوى من دليل و هو مفقود، فالإنصاف عدم جواز التمسّك بأمثال المقبولة للتقليد رأساً، و كما لا يجوز التمسّك بصدرها على جواز تقليد المفضول لا يجوز ببعض فقرات ذيلها على وجوب تقليد الأعلم لدى مخالفة قوله مع غيره.

و منها؛ إطلاق ما فى التوقيع: «

و أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فانّهم حجّتى عليكم و أنا حجّة اللّه»

«۱». و تقريبه: أنّ «الحوادث» أعمّ من الشبهات الحكميّة، و الرجوع إلى رواة الحديث ظاهر فى أخذ فتواهم لا أخذ نفس الرواية، و رواة الحديث كانوا من أهل الفتوى و الرأى، كما أنّ قوله:

«فإنّهم حجّتى عليكم»

، يدلّ على أنّ فتوى رواة الحديث حجّة، كما أنّ فتوى الإمام حجّة، فلا معنى لحجّية رواة الحديث إلّا حجّية فتاويهم و أقوالهم، و الحمل على حجّية الأحاديث المنقولة بتوسّطهم خلاف الظاهر.

(۱)- كمال الدين: ۴۸۴/ ۴، وسائل الشيعة ۲۷: ۱۴۰، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۱۱، الحديث ۹.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۶۱

و فيه: بعد ضعف التوقيع سنداً أنّ صدره غير منقول إلينا، و لعلّه كان مكتنفاً بقرائن لا يفهم منها إلّا حجّية حكمهم فى الشبهات الموضوعيّة أو الأعمّ، و كان الإرجاع فى القضاء لا فى الفتوى.

و منها:

ما عن الكشى بسند ضعيف عن أحمد بن حاتم بن ماهويه قال:

كتبت إليه- يعنى أبا الحسن الثالث عليه السلام- أسأله: عمّن آخذ معا لم دينى، و كتب أخوه أيضاً بذلك، فكتب إليهما: «فهمت ما ذكرتما فاصمدا فى دينكما على كلّ مسنّ فى حبّنا و كلّ كثير القدم فى أمرنا، فإنّهما كافوكما إن شاء اللّه تعالى»

«۱». و فيه: بعد ضعف السند أنّ الظاهر من سؤاله أنّ الرجوع إلى العالم كان مرتكزاً فى ذهنه، و إنّما أراد تعيين الإمام شخصه، فلا يستفاد منه التعبّد، كما أنّ الأمر كذلك فى كثير من الروايات، بل قاطبتها على الظاهر.

و منها: روايات كثيرة عن الكشى و غيره، فيها الصحيح و غيره تدلّ على إرجاع الأئمة إلى أشخاص من فقهاء أصحابهم، يظهر منها أنّ الرجوع إليهم كان متعارفاً، و مع وجود الأفقه كانوا يرجعون إلى غيره،

كصحيحة ابن أبى يعفور قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام: إنّه ليس كلّ ساعة ألقاك و لا يمكن القدوم، و يجىء الرجل من أصحابنا فيسألنى و ليس عندى كلّ ما يسألنى عنه، فقال: «ما يمنعك من محمّد بن مسلم الثقفى، فإنّه سمع من أبى و كان عنده وجيهاً»

«۲».

(۱)- اختيار معرفة الرجال: ۴/ ۷، وسائل الشيعة ۲۷: ۱۵۱، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۱۱، الحديث ۴۵.

(۲)- اختيار معرفة الرجال: ۱۶۱/ ۲۷۳، وسائل الشيعة ۲۷: ۱۴۴، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۱۱، الحديث ۲۳.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۶۲

و كرواية على بن المسيّب «۱»، حيث أرجعه الرضا عليه السلام إلى زكريّا بن آدم، إلى غير ذلك.

و يستفاد منها أنّ أخذ معا لم الدين الذى هو عبارة اخرى عن التقليد كان مرتكزاً فى ذهنهم و متعارفاً فى عصرهم، و يستفاد من صحيحة ابن أبى يعفور تعارف رجوع الشيعة إلى الفقهاء من أصحاب الأئمّة مع وجود الأفقه بينهم، و جواز رجوع الفقيه إلى الأفقه إذا لم يكن له طريق إلى الواقع.

و هذا ليس منافياً لما ذكرنا فى أوّل الرسالة من أنّ موضوع عدم جواز الرجوع إلى الغير نفس قوّة الاستنباط، و ذلك لأنّ ما ذكرنا هناك إنّما هو فيمن له طريق إلى الاستنباط مثل زماننا، فإنّ الكتب الراجعة إليه مدوّنة مكتوبة بين أيدينا، بخلاف ما إذا لم يمكن كذلك، كعصر محمّد بن مسلم، حيث إنّ الأحاديث فيه كانت مضبوطة عنده و عند نظرائه، و لم يكن للجاهل طريق إليها إلّا بالرجوع إليهم، مع إمكان أن يقال: إنّ إرجاع مثل ابن أبى يعفور إنّما هو فى سماع الحديث ثمّ استنباطه منه حسب اجتهاده، و لا إشكال فى استفادة جواز الرجوع إلى الفقهاء- بل إلى الفقيه مع الأفقه- من تلك الروايات. لكن استفادة ذلك مع العلم الإجمالى أو التفصيلى بمخالفة آرائهما مشكلة، لعدم العلم بذلك فى تلك الأعصار، خصوصاً من مثل اولئك الفقهاء و المحدّثين الذين كانوا من بطانة الأئمّة فالاتّكال على مثل تلك الأدلّة فى جواز تقليد المفضول مشكل، بل غير ممكن.

(۱)- اختيار معرفة الرجال: ۵۹۴/ ۱۱۱۲، وسائل الشيعة ۲۷: ۱۴۶، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۱۱، الحديث ۲۷.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۶۳

فيما استدلّ به على ترجيح قول الأفضل

و استدلّ على ترجيح قول الأفضل مع العلم بالمخالفة تارة: بالإجماعات المنقولة، و هو كما ترى فى مثل المسألة العقليّة مع تراكم الأدلّة.

و اخرى: بالأخبار كالمقبولة و غيرها، بأن يقال: إنّ الشبهة فرضت حكميّة فى المقبولة، فنفوذ حكمه تعينيّاً ملازم لنفوذ فتواه كذلك فى تلك المسألة، فتعدّى إلى غيرها بإلغاء الخصوصية أو القطع بالملاك سيّما مع تناسب الأفقهيّة و الأصدقيّة فى الحديث لذلك.

و فيه:- مضافاً إلى أنّ ظاهر المقبولة أنّ الأوصاف الأربع مجتمعة توجب التقديم بمقتضى العطف بالواو، و فرض الراوى صورة التساوى لا يكشف عن كون المراد وجود أحدها- بمنع التلازم هاهنا، لأنّ الملازمة إنّما تكون فى صورة إثبات النفوذ لا سلبه، لأنّ سلب المركّب أو ما بحكمه بسلب أحد أجزائه، فسلب نفوذ حكمه كما يمكن أن يكون لسلب حجّية فتواه، يمكن أن يكون لسلب صلاحيّة حكمه للفصل، و عدم جواز الأخذ بالفتوى فى المقام ليس لعدم صلاحيته للحجّية، بل لعدم كونه فاصلًا، بل فتوى الأعلم أيضاً ليس بفاصل، و التناسب بين الأفقهيّة و ذلك لم يصل إلى حدّ كشف العلّية التامّة.

هذا كلّه مع أنّ إلغاء الخصوصيّة عرفاً أو القطع بالملاك ممّا لا وجه لهما بعد وضوح الفرق بين المقامين، و لعلّ الشارع لاحظ جانب الاحتياط فى حقوق الناس، فجعل حكم الأعلم فاصلًا لأقربيّة الواقع بنظره، و لم يلاحظه فى

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۶۴

أحكامه توسعة على الناس، فدعوى إلغاء الخصوصية مجازفة، و دعوى القطع أشدّ مجازفة.

و ثالثة: بأنّ فتوى الأعلم أقرب إلى الصواب، لأنّ نظره طريق محض إلى الواقع سواء الأوّليات منه، أو الثانويات، أو الأعذار الشرعيّة و العقليّة، فحينئذٍ تلازم الأعلميّة للأقربية و هو المتعيّن فى مقام الإسقاط و الأعذار، و جواز الرجوع إلى غيره يساوق الموضوعيّة.

و الجواب عن الصغرى: بمنع كلّيتها، لأنّ رأى غير الأعلم قد يوافق رأى الأعلم من الأموات أو الأحياء إذا لم يجز تقليدهم لجهة، بل إذا كان رأى غير الأعلم موافقاً لجميع الفقهاء و يكون الأعلم منفرداً فى الأحياء فى الفتوى مع كون مخالفيه كثيراً جدّاً.

و تنظّر بعض أهل النظر فى الصغرى بأنّ حجّية الفتوى لأجل كونه من الظنون الخاصة لا المطلقة، فمطابقة قول غير الأعلم للأعلم الغير الصالح للحجّية غير مفيدة.

فلا عبرة بقوّته و لا أصله كالظنّ من الأمارات الغير المعتبرة، و الأقوائيّة بمطابقة قوله لسائر المجتهدين الذين مثله فغير مسلّم، إذ المطابقة لوحدة الملاك و تقارب الأنظار، فالكلّ فى قوّة نظر واحد، و لا يكشف توافق آرائهم عن قوّة مدركهم، و إلّا لزم الخلف، لفرض أقوائيّة نظر الأعلم.

و منه يعلم فساد قياسها بالخبرين المتعارضين المحكى أحدهما بطرق متعدّدة، إذ ليست الحكايات المتعددة بمنزلة حكاية واحدة، فلا محالة يوجب كلّ حكاية ظنّاً بصدور شخص هذا الكلام من غير لزوم الخلف «۱»، انتهى.

---

(۱)- نهاية الدراية ۶: ۴۱۲- ۴۱۳.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۶۵

و فيه ما لا يخفى؛ إذ المنظور فى ردّ الصغرى إنكار كلّية دعوى أقربيّة قول الأعلم، لا دعوى تقدّم قول غير الأعلم فى مقام الاحتجاج، فما ذكره أجنبى عن المقام، بل المناقشة فيه منحصرة بإنكار الأقربيّة، و هو مسقط لأصل دعواه فى الصغرى، إذا إنكاره مساوق لإنكار

أقربيّة فتوى الأعلم.

و أمّا إنكار الأقربيّة فى المثال الأخير فغير وجيه، لأنّ أنظار المجتهدين كما كانت طريقاً إلى الواقعيّات و الحجج فلا محالة إذا اجتمع جلّ أهل الفنّ على خطأ الأعلم لا يبقى وثوق بأقربيّة قوله لو لم نقل بالوثوق على الخلاف. و إن شئت قلت: لا تجرى أصالة عدم الغفلة و الخطأ فى اجتهاده، و توهّم كون أنظارهم بمنزلة نظر واحد كتوهّم لزوم الخلف فى غاية السقوط.

و عن الكبرى: بأنّ تعيّن الرجوع إلى الأقرب إن كان لأجل إدراك العقل تعيّنه جزماً- بحيث لا يمكن للشارع التعبّد بخلافه، و لو ورد دليل صريح على خلافه لا بدّ من طرحه- فهو فاسد، لأنّ الشارع إذا رأى مفسدة فى تعيّن الرجوع إلى الأعلم أو مصلحة فى التوسعة على المكلّف فلا محالة يرخّص ذلك من غير الشبهة الموضوعية كتجويز العمل بخبر الثقة و ترك الاحتياط.

نعم لو علمنا وجداناً بأنّ الشارع لا يرضى بترك الواقعيات فلا يمكن معه احتمال تجويز العمل بقول العالم و لا بقول الأعلم، بل يحكم العقل بوجوب الاحتياط و لو مع اختلال النظام فضلًا عن لزوم الجرح، لكنّه خلاف الواقع و خلاف المفروض فى المقام، و لهذا لا أظنّ بأحد ردّ دليل معتبر قام على جواز الرجوع بغير الأعلم، فعليه كيف يمكن دعوى القطع بلزوم تعيّن الأقرب مع احتمال تعبّد فى المقام و لو ضعيفاً؟!

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۶۶

و ممّا ذكرنا يظهر النظر فى كلام بعض أهل النظر، حيث قال ما ملخّصه: إنّ القرب إلى الواقع إن لم يلحظ أصلًا فهو مناف للطريقيّة و إن كان بعض الملاك، و هناك خصوصيّة اخرى تعبّديّة فهو غير ضائر بالمقصود، لأنّ فتوى الأعلم حينئذٍ مساوٍ لغيره فى جميع الخصوصيّات، و يزيد عليه بالقرب، سواء كانت تلك الخصوصيّة التعبّديّة جزء المقتضى أو شرط جعله أمارة، فيكون فتوى الأعلم متعيّناً لترجيحه على غيره بالملاك الذى هو ملاك الحجّية، و لهذا قياسه على البصر و الكتابة مع الفارق، لكونهما غير دخيلين فى ذلك الملاك، لأنّ معنى الأعلميّة ليس الأقوائيّة بحسب المعرفة بحيث لا تزول بتشكيك حتّى يقاس عليهما، بل بمعنى أحسنيّة الاستنباط و أجوديّته فى تحصيل الحكم من المدارك، فيكون أكثر إحاطة بالجهات الدخيلة فيه المغفولة عن نظر غيره، فمرجع التسوية بينهما إلى التسوية بين العالم و الجاهل، و هذا وجه آخر لتعيّن الأعلم و لو لم نقل بأقربية رأيه أو كون الأقربيّة ملاك التقديم، لأنّ العقل يذعن بأنّ رأيه أوفق بمقتضيات الحجج، و هو المتعيّن فى مقام إبراء الذمّة، و يذعن بأنّ التسوية بينهما كالتسوية بين العالم و الجاهل «۱»، انتهى.

و فيه مواقع للنظر:

منها: أنّ الخصوصيّة التعبّدية لا يلزم أن تكون جزء المقتضى أو شرط التأثير، بل يمكن أن تكون مانعة عن تعيّن الأعلم كالخصوصيّة المانعة عن إلزام الاحتياط الموجبة لجعل الأمارات و الاصول من غير لزوم الموضوعيّة.

(۱)- نهاية الدراية ۶: ۴۱۳- ۴۱۴.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۶۷

و منها: أنّ أحسنيّة الاستنباط و كون الأعلم أقوى نظراً فى تحصيل الحكم من المدارك عبارة اخرى عن أقربيّة رأيه إلى الواقع، فلا يخلو كلامه من التناقض و التنافى.

و منها: أنّ إذعان العقل بما ذكره مستلزم لامتناع تجويز العمل على طبق رأى غير الأعلم، لقبح التسوية بين العالم و الجاهل، بل امتناعه و هو كما ترى، و لا أظنّ التزام أحد به.

و التحقيق: أنّ تجويز العمل بقول غيره ليس لأجل التسوية بينهما، بل لمفسدة التضييق أو مصلحة التوسعة و نحوهما ممّا لا ينافى الطريقية كما قلنا فى محلّه «۱»، و ليعلم أنّ هذا الدليل الأخير غير أصالة التعيين فى دوران الأمر بين التخيير و التعيين و غير بناء العقلاء

على تعيّن الأعلم فی مورد الاختلاف، فلا تختلط بينه و بينهما و تدبّر جيّداً.

فالإنصاف: أنّه لا دليل على ترجيح قول الأعلم إلّا الأصل بعد ثبوت كون الاحتياط مرغوباً عنه و ثبوت حجّية قول الفقهاء فی الجملة، كما أنّ فی الأصل أيضاً إشكال، لأنّ فتوى غير الأعلم إذا طابق الأعلم من أعلم من الأموات أو فی المثالين المتقدّمين يصير المقام من دوران الأمر بين التخيير و التعيين، لا تعيّن الأعلم، و الأصل فيه التخيير.

إلّا أن يقال: إنّ تعيّن غير الأعلم حتّى فی مورد الأمثلة مخالف لتسالم الأصحاب و إجماعهم، فدار الأمر بين التعيين و التخيير فی مورد الأمثلة أيضاً، و هو الوجه فی بنائنا على الأخذ بقول الأعلم احتياطاً، و أمّا بناء العقلاء

---

(۱)- تقدّم فی الجزء الأوّل: ۴۱۷.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۶۸

فلم يحرز فی مورد الأمثلة المتقدّمة.

هذا فيما إذا علم اختلافهما تفصيلًا، بل أو إجمالًا أيضاً بنحو ما مرّ، و أمّا مع احتماله فلا يبعد القول بجواز الأخذ من غيره أيضاً، لإمكان استفادة ذلک من الأخبار، بل لا يبعد دعوى السيرة عليه، هذا كلّه فی المتفاضلين.

فی حال المجتهدين المتساويين مع اختلاف فتواهما

و أمّا فی المتساويين فالقاعدة و إن اقتضت تساقطهما مع التعارض و الرجوع إلى الاحتياط لو أمكن، و إلى غيره من القواعد مع عدمه، لكن الظاهر أنّ الاحتياط مرغوب عنه و أن المسلّم عندهم حجّية قولهما فی حال التعارض، فلا بدّ من الأخذ بأحدهما و القول بحجيّته التخييريّة.

و قد يقال بدلالة قوله فی مثل رواية أحمد بن حاتم بن ماهويه:

«فاصمدا فی دينكما إلى كلّ مسنٍّ فی حبّنا»

«۱» و غيرها من الروايات العامّة على المطلوب، فإنّ إطلاقها شامل لحال التعارض، و الفرق بينها و بين أدلّة حجّية خبر الثقة حيث أنكرنا إطلاقها لحال التعارض أنّ الطبيعة فی حجّية خبر الثقة اخذت بنحو الوجود السارى، فكلّ فرد من الأخبار مشمول أدلّة الحجّية تعييناً و لا يعقل جعل الحجّية التعيينيّة فی المتعارضين، و لا جعل الحجّيّة التعيينيّة فی غيرهما و التخييريّة فيهما بدليل واحد، فلا مناص إلّا القول بعدم الإطلاق لحال التعارض.

---

(۱)- اختيار معرفة الرجال: ۴/ ۷، وسائل الشيعة ۲۷: ۱۵۱، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضی، الباب ۱۱، الحديث ۴۵.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۶۹

و أمّا الطبيعة فی حجّية قول الفقهاء، اخذت على نحو صِرف الوجود، ضرورة عدم معنى لجعل حجّية قول كلّ عالم بنحو الطبيعة السارية و الوجوب التعيينی حتّى يكون المكلّف فی كلّ واقعة مأموراً بأخذ قول جميع العلماء، فإنّه واضح البطلان، فالمأمور به هو الوجود الصرف، فإذا اخذ بقول واحد منهم فقد أطاع، فلا مانع حينئذٍ من إطلاق دليل الحجّية لحال التعارض.

فقوله:

«و أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا»

مفاده جعل حجّية قول العالم على نحو البدليّة أو صرف الوجود، كان مخالفاً لقول غيره أو لا، يعلم مخالفته له تفصيلًا أو لا.

هذا ما أفاده شيخنا العلّامة على ما فی تقريرات بعض فضلاء بحثه «۱»

. و أنت خبير بأنّ هذا بيان لإمكان الإطلاق على فرض وجود دليل مطلق يمكن الاتّكال عليه.

و نحن بعد الفحص الأكيد لم نجد دليلًا يسلم دلالةً و سنداً عن الخدشة، مثلًا قوله فى الرواية المتقدّمة:

«فاصمدا فى دينكما ...»

إلى آخره، بمناسبة صدرها و هو قوله: «عمّن آخذ معا لم دينى؟» لا يستفاد منه التعبّد، بل الظاهر منه هو الإرجاع إلى الأمر الارتكازى، فإنّ السائل بعد مفروغيّة جواز الرجوع إلى العلماء سأل عن الشخص الذى يجوز التعويل على قوله. و لعلّه أراد أن يعيّن الإمام شخصاً معيّناً كما عيّن الرضا عليه السلام زكريا بن آدم «۲»، و الصادق عليه السلام

---

(۱)- درر الفوائد، المحقّق الحائرى: ۷۱۴- ۷۱۷.

(۲)- وسائل الشيعة ۲۷: ۱۴۶، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۱۱، الحديث ۲۷.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۷۰

الأسدى «۱» و الثقفى «۲» و زرارة «۳» فأرجعه إلى من كان كثير القدم فى أمرهم و مسنّاً فى حبّهم.

و الظاهر من «كثرة القدم فى أمرهم» كونه ذا سابقة طويلة فى أمر الإمامة و المعرفة، و لم يذكر الفقاهة، لكونها أمراً ارتكازياً معلوماً لدى السائل و المسئول عنه و أشار إلى صفات اخر موجبة للوثوق و الاطمئنان بهم، فلا يستفاد منها إلّا تقرير الأمر الارتكازى.

و لو سلّم كونه بصدد إعمال التعبّد و الإرجاع إلى الفقهاء فلا إشكال فى عدم إطلاقها لحال التعارض، بل قوله ذلك كقول القائل: «المريض لا بدّ و أن يرجع إلى الطبيب و ليشرب الدواء» و قوله: «إنّ الجاهل بالتقويم لا بدّ و أن يرجع إلى المقوّم».

و معلوم أنّ أمثال ذلك لا إطلاق لها لحال التعارض هذا مع ضعف سندها، و قد عرفت حال التوقيع «۴»، و بالجملة لا إطلاق فى الأدلّة بالنسبة إلى حال التعارض.

---

(۱)- وسائل الشيعة ۲۷: ۱۴۲، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۱۱، الحديث ۱۵.

(۲)- وسائل الشيعة ۲۷: ۱۴۴، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۱۱، الحديث ۲۳.

(۳)- وسائل الشيعة ۲۷: ۱۴۳، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۱۱، الحديث ۱۷، ۱۹.

(۴)- تقدّم فى الصفحة ۴۶۰- ۴۶۱.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۷۱

الاستدلال على التخيير بين المتساويين بأدلّة العلاج

و قد يتمسّك للتخيير فى المتساويين بأدلّة علاج المتعارضين

كموثّقة سماعة عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى أمر كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه، و الآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟

قال: «يرجئه حتّى يلقى من يخبره، فهو فى سعة حتّى يلقاه»

«۱». تقريبه: أنّ التخالف بينهما لا يتحقّق بصرف نقل الرواية مع عدم الجزم بمضمونها، و معه مساوق للفتوى، فاختلاف الرجلين إنّما هو فى الفتوى، و يشهد له قوله: «أحدهما يأمر بأخذه و الآخر ينهاه». و هذا لا ينطبق على صرف الرواية و الحكاية، فلا بدّ من الحمل على الفتوى، فأجاب عليه السلام بأنّه فى سعة و مخيّر فى الأخذ بأحدهما.

بل يمكن التمسّك بسائر أخبار التخيير فى الحديثين المختلفين بإلغاء الخصوصية، فإنّ الفقيه أيضاً يكون فتواه محصّل الأخبار بحسب

الجمع و الترجيح، فاختلاف الفتوى يرجع إلى اختلاف الرواية، هذا.

و فيه ما لا يخفى:

أمّا التمسّك بموثّقة سماعة، ففيه أنّ قوله:

«يرجئه حتّى يلقى من يخبره»

معناه: يؤخّره و لا يعمل بواحد منهما، كما صرّح به في روايته الاخرى «۲»، و المظنون أنّهما رواية واحدة، و معنى «الإرجاء» لغةً و عرفاً هو

---

(۱)- الكافي ۱: ۶۶/ ۷، وسائل الشيعة ۲۷: ۱۰۸، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ۹، الحديث ۵.

(۲)- وسائل الشيعة ۲۷: ۱۲۲، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ۹، الحديث ۴۲.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۷۲

تأخير الشيء، فقوله بعد ذلك:

«فهو في سعة»

. ليس معناه أنّه في سعة في الأخذ بأيّهما شاء كما أفاد المستدلّ، بل المراد أنّه في سعة بالنسبة إلى نفس الواقعة، و محصّله: أنّ الروايتين أو الفتواءين ليستا بحجّة، فلا تعمل بواحدة منهما، و لكنّه في سعة في الواقعة، فله العمل على طبق الاصول، فهي على خلاف المطلوب أدلّ.

و أمّا دعوى إلغاء الخصوصيّة و فهم التخيير من الأخبار الواردة في الخبرين المتعارضين، ففيه: مع الغضّ عن فقدان رواية دالّة على التخيير جامعة للحجّية كما مرّ في باب التعارض، أنّ إلغاء الخصوصيّة عرفاً ممنوع، ضرورة تحقّق الفرق الواضح بين اختلاف الأخبار و اختلاف الآراء الاجتهاديّة، فما أفاد من شمول روايات العلاج لاختلاف الفتاوى محل منع، مع أنّ لازمه إعمال مرجّحات باب التعارض فيها، و هو كما ترى.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّه ليس في أخبار الباب ما يستفاد منه ترجيح قول الأعلم عند التعارض لغيره، و لا تخيير الأخذ بأحد المتساويين، فلا محيص إلّا العمل بالأُصول الأوّلية لو لا تسالم الأصحاب على عدم وجوب الاحتياط و مع هذا التسالم لا محيص عن الأخذ بقول الأعلم، لدوران الأمر بين التعيين و التخيير مع كون وجوبه أيضاً مورد تسالمهم، كما أنّ الظاهر تسالمهم على التخيير بين الأخذ بفتوى أحد المتساويين و عدم وجوب الاحتياط أو الأخذ بأحوط القولين.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۷۳

فصل في اشتراط الحياة في المفتي

اشارة

اختلفوا في اشتراط الحياة في المفتي على أقوال، ثالثها التفصيل بين البدوي و الاستمراري، لا إشكال في أنّ الأصل الأوّلي حرمة العمل بما وراء العلم، خرج عنه العمل بفتوى الحي و بقي غيره، فلا بدّ من الخروج عنه من دليل، و لمّا كان عمدة ما يمكن أن يقول عليه هو الاستصحاب فلا بدّ من تقريره و تحقيقه.

التمسّک بالاستصحاب على جواز تقليد الميّت

فنقول: قد قرّر الأصل بوجوه:

منها: أنّ المجتهد الفلانی کان جائز التقلید لکلّ مکلّف عامّی فی زمان حیاته، فیستصحب إلی بعد موته.

و منها: أنّ الأخذ بفتوی المجتهد الفلانی کان جائزاً فی زمان حیاته فیستصحب.

و منها: أنّ لکلّ مقلّد جواز الرجوع إلیه فی زمان حیاته و بعدها کما کان، إلی غیر ذلک من الوجوه المتقاربهٔ.

الاجتهاد و التقلید (معتمد الأصول)، ج ۲، ص: ۴۷۴

و قد یستشکل بأنّ جواز التقلید لکلّ بالغ عاقل إن کان بنحو القضیّهٔ الخارجیّهٔ بمعنی أنّ کلّ مکلّف کان موجوداً جاز له الرجوع إلیه، فهو لا یفید بالنسبهٔ إلی الموجودین بعد حیاته فی الأعصار المتأخّرهٔ. و بعبارهٔ اخری:

الدلیل أخصّ من المدّعی.

و إن کان بنحو القضیّهٔ الحقیقیّهٔ، أی «کلّ من وجد فی الخارج و کان مکلّفاً فی کلّ زمان کان له تقلید المجتهد الفلانی» فإن ارید إجراء الاستصحاب التنجیزی فلا یمکن، لعدم إدراک المتأخّرین زمان حیاته، فلا یقین بالنسبهٔ إلیهم، و إن کان بنحو التعلیق فإجراء الاستصحاب التعلیقی بهذا النحو محلّ منع.

و فیه: أنّ جعل الأحکام علی نحو القضیّهٔ الحقیقیّهٔ لیس معناه أنّ لکلّ فرد من مصادیق العنوان حکماً مجعولًا برأسه، و معنی الانحلال إلی الأحکام لیس ذلک، بل لا یکون فی القضایا الحقیقیّهٔ إلّا جعل واحد لعنوان واحد، لا جعلات کثیرهٔ بعدد أنفاس المکلّفین، لکن ذاک الجعل الواحد یکون حجّهٔ بحکم العقل و العقلاء علی کلّ من کان مصداقاً للعنوان، مثلًا قوله تعالی: «وَ لِلّٰهِ عَلَی النّٰاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطٰاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا» «۱» لیس إلّا جعلًا واحداً لعنوان واحد هو «مَنِ اسْتَطٰاعَ»، و لکنّه حجّهٔ علی کلّ مکلّف یستطیع.

فحینئذٍ لو علمنا بأنّ الحجّ کان واجباً علی من استطاع إلیه سبیلًا و شککنا فی بقائه من أجل طروّ النسخ مثلًا، فلا إشکال فی جریان استصحاب الحکم المتعلّق بالعنوان لنفس ذلک العنوان، فیصیر بحکم الاستصحاب حجّهٔ علی کلّ من کان مصداقه، و لهذا لا یستشکل أحد فی استصحاب عدم النسخ مع ورود هذا

---

(۱)- آل عمران (۳): ۹۷.

الاجتهاد و التقلید (معتمد الأصول)، ج ۲، ص: ۴۷۵

الإشکال بعینه علیه، بل علی جمیع الاستصحابات الحکمیهٔ.

و السرّ فیه ما ذکرنا من أنّ الحکم علی العنوان حجّهٔ علی المعنونات، فاستصحاب وجوب الحجّ علی عنوان «المستطیع» جار بلا إشکال کاستصحاب جواز رجوع کلّ مقلّد إلی المجتهد الفلانی، و سیأتی کلام فی هذا الاستصحاب فانتظر.

إشکال عدم بقاء موضوع الاستصحاب و الجواب عنه

فالعمدهٔ فی المقام هو الإشکال المعروف، أی عدم بقاء الموضوع.

و تقریره: أنّه لا بدّ فی الاستصحاب من وحدهٔ القضیّهٔ المتیقّنهٔ و المشکوک فیها، و موضوع القضیّهٔ هو «رأی المجتهد و فتواه» و هو أمر قائم بنفس الحی، و بعد موته لا یتصف بحسب نظر العرف المعتبر فی المقام بعلم و لا ظنّ، و لا رأی له بحسبه و لا فتوی، و لا أقلّ من الشکّ فی ذلک، و معه أیضاً لا مجال للاستصحاب، لأنّ إحراز الموضوع شرط فی جریانه، و لا إشکال فی أنّ مدار الفتوی هو الظنّ الاجتهادی، و لهذا یقع المظنون بما هو کذلک وسطاً فی قیاس الاستنباط، و لا إشکال فی عدم إحراز الموضوع، بل فی عدم بقائه.

و فیه: أنّ مناط عمل العقلاء علی رأی کلّ ذی صنعهٔ فی صنعته هو أماریّته و طریقیّته إلی الواقع، و هو المناط فی فتوی الفقهاء، سواء کان دلیل اعتباره بناء العقلاء المحض أو الأدلّهٔ اللفظیّهٔ، فإنّ مفادها أیضاً کذلک، ففتوی الفقیه بأنّ صلاهٔ الجمعهٔ واجبهٔ طریق إلی

الحكم الشرعى و حجّة عليه، و إنّما تتقوّم طريقيّته و طريقيّة كلّ رأى خبير إلى الواقع إذا أفتى و أخبر بنحو الجزم،

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج ۲، ص: ۴۷۶

لكن الوجود الحدوثى للفتوى بنحو الجزم يوجب كونه طريقاً إلى الواقع أبداً، و لا ينسلخ عنه ذلك إلّا بتجدّد رأيه أو الترديد فيه، و إلّا فهو طريق إلى الواقع، كـان صاحب الرأى حيّاً أو ميّتاً، فإذا شككنا فى جواز العمل به من حيث احتمال دخالـة الحياة شـرعاً فى جوازه فلا إشكال فى جريان الاستصحاب و وحدة القضيّة المتيقّنة و المشكوك فيها، فرأى العلّامة و قوله و كتاب «قواعده» كلٌّ كاشف عن الأحكام الواقعيّة، و وجودها الحدوثى كافٍ فى كونه طريقاً، و هو المناط فى جواز العمل شرعاً و لدى العقلاء.

و إن شئت قلت: جزم العلّامة أو إظهار فتواه جزماً جعل كتابه حجّةً و طريقاً إلى الواقع و جائز العمل فى زمان حياته، و يشكّ فى جواز العمل على طبقه بعد موته، فيستصحب.

و العجب من الشيخ الأعظم «۱» حيث اعترف بأنّ الفتوى إذا كان عبارة عن نقل الأخبار بالمعنى يتمّ القول بأنّ القول موضوع الحكم و يجرى الاستصحاب معه، مع أنّ حجّيـة الأخبـار و طريقيّتهـا إلى الواقع أيضـاً متقوّمتـان بجزم الراوى، فلو أخـبر أحـد الرواة بيننـا و بين المعصوم بنحو الترديد، لا يصير خبره أمارة و حجّة على الواقع و لا جائز العمل، لكن مع إخباره جزماً يصير كاشفاً عنه و جائز العمل ما دام كونه كذلك، سواء كان مخبره حيّاً أو ميّتاً، مع عدم بقاء جزمه بعد الموت، لكن جزمه حين الإخبار كاف فى جواز العمل و حجّية قوله دائماً إلّا إذا رجع عن إخباره الجزمى.

و هذا جار فى الفتوى طابق النعل بالنعل، فقول الفقيه حجّة على الواقع

---

(۱)- مطارح الأنظار: ۲۶۰/ السطر ۶.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج ۲، ص: ۴۷۷

و طريق إليه كإخبـار المخبر، و هو باق على طريقيّته بعـد الموت، و لو شكّ فى جواز العمل به لأجل احتمال اشتراط الحياة شـرعاً جاز استصحابه و تمّ أركانه.

و إن شئت قلت: إنّ جزم الفقيه أو إظهاره الفتوى على سبيل الجزم واسطة فى حدوث جواز العمل بقوله و كتابه، و بعد موته نشكّ فى بقاء الجواز لأجل الشكّ فى كونه واسطة فى العروض أو الثبوت فيستصحب.

و أمّـا مـا أفـاد من كون الوسـط فى قياس الاسـتنباط هو المظنون بما هو كـذلك و أنّ المظنون الحرمـة حرام أو مظنون الحكم واجب العمل «۱». ففيه: أنّ إطلاق الحجّـة على الأمارات ليس باعتبار وقوعها وسـطاً فى الإثبات كالحجّـة المنطقيّـة، بل المراد منها هى كونها منجّزةً للواقع، بمعنى أنّه إذا قامت الأمارة المعتبرة على وجوب شيء و كان واجباً بحسب الواقع فتركه المكلّف، تصحّ عقوبته و لا عذر له فى تركه، و بهذا المعنى تطلق «الحجّة» على القطع كإطلاقها على الأمارات، بل تطلق على بعض الشكوك أيضاً.

و بالجملـة: الحجّـة فى الفقه ليست هى القياس المنطقى، و لا يكون الحكم الشـرعى مترتّباً على ما قام عليه الأمارة بما هو كذلك و لا المظنون بما هو مظنون.

فتحصّـل من جميع مـا ذكرنـا: أنّ استصـحاب جواز العمـل على طبق رأى المجتهـد و فتواه بمعنى حاصـل المصـدر و على طبق كتابه، الكاشفين عن الحكم الواقعى أو الوظيفة الظاهريّة ممّا لا مانع منه.

لا يقال: بناءً على ما ذكرت يصحّ استصحاب حجّية ظنّ المجتهد الموجود

---

(۱)- مطارح الأنظار: ۲۶۰/ السطر ۲.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج ۲، ص: ۴۷۸

فی زمان حیاته. فلنا أن نقول: إنّ الحجّیهٔ و الأماریّهٔ ثابتتان له فی موطنه، و یحتمل بقاؤهما إلی الأبد، و مع الشکّ تستصحبان.

فإنّه یقال: هذا غیر معقول، للزوم إثبات الحجّیهٔ و جواز العمل فعلًا لأمر معدوم، و کونه فی زمانه موجوداً لا یکفی فی إثبات الحجّیهٔ الفعلیّهٔ له مع معدومیّته فعلًا.

و إن شئت قلت: إنّ جواز العمل کان ثابتاً للظنّ الموجود، فموضوع القضیّهٔ المتیقّنهٔ هو الظنّ الموجود و هو الآن مفقود. اللهمّ إلّا أن یقال: إنّ الظنّ فی حال الوجود بنحو القضیّهٔ الحینیّهٔ موضوع للقضیّهٔ لا- بنحو القضیّهٔ الوضعیّهٔ و التقییدیّهٔ، و هو عین الموضوع فی القضیهٔ المشکوک فیها. و قد ذکرنا فی باب الاستصحاب أنّ المعتبر فیه وحدهٔ القضیّتین لا إحراز وجود الموضوع فراجع «۱»

. و لکن کون الموضوع کذلک فی المقام محلّ إشکال و منع، مع أنّه لا یدفع الإشکال المتقدّم به.

تقریر إشکال آخر علی الاستصحاب

ثمّ إنّ هاهنا إشکالًا قویّاً علی هذا الاستصحاب، و هو أنّه إمّا أن یراد به استصحاب الحجّیهٔ العقلائیهٔ، فهی أمر غیر قابل للاستصحاب، أو الحجّیهٔ الشرعیّهٔ فهی غیر قابلهٔ للجعل.

أو جواز العمل علی طبق قوله، فلا دلیل علی جعل الجواز الشرعی، بل الظاهر من مجموع الأدلّهٔ هو تنفیذ الأمر الارتکازی العقلائی، فلیس فی الباب

---

(۱)- الاستصحاب، الإمام الخمینی قدس سره: ۲۰۳.

الاجتهاد و التقلید (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۷۹

دلیل جامع لشرائط الحجّیهٔ یدلّ علی تأسیس الشرع جواز العمل أو وجوبه علی رأی المجتهد، فها هی الأدلّهٔ المستدلّ بها للمقصود، فراجعها حتّی تعرف صدق ما ذکرناه.

أو استصحاب الأحکام الواقعیّهٔ، فلا- شکّ فی بقائها، لأنّها لو تحقّقت أوّلًا فلا شکّ فی أنّها متحقّقهٔ فی الحال أیضاً، لأنّ الشکّ فی بقائها إمّا لأجل الشکّ فی النسخ، أو الشکّ فی فقدان شرط، کصلاهٔ الجمعهٔ فی زمان الغیبهٔ، أو حدوث مانع، و الفرض أنّه لا شکّ من هذه الجهات.

أو الأحکام الظاهریّهٔ؛ بدعوی کونها مجعولهٔ عقیب رأی المجتهد، بل عقیب سائر الأمارات، فهو أیضاً ممنوع، لعدم الدلیل علی ذلک، بل ظاهر الأدلّهٔ علی خلافها، لأنّ الظاهر منها إمضاء ما هو المرتکز لدی العقلاء، و المرتکز لدیهم هو أماریّهٔ رأی المجتهد للواقع کأماریّهٔ رأی کلّ ذی صنعهٔ إلی الواقع فی صنعته.

و بالجملهٔ: لا بدّ فی جریان الاستصحاب من حکم أو موضوع ذی حکم، و لیس فی المقام شیء قابل له، أمّا الحکم الشرعی فمفقود، لعدم تطرّق جعل و تأسیس من الشارع، و أمّا ما لدی العقلاء من حجّیهٔ قول أهل الخبرهٔ، فلعدم کونه موضوعاً لحکم شرعی، بل هو أمر عقلائی یتنجّز به الواقع بعد عدم ردع الشارع إیّاه، و أمّا إمضاء الشارع و ارتضائه لما هو المرتکز بین العقلاء فلیس حکماً شرعیّاً حتّی یستصحب تأمّل بل لا یستفاد من الأدلّهٔ إلّا الإرشاد إلی ما هو المرتکز، فلیس جعل و تأسیس، کما لا یخفی.

إن قلت: بناءً علیه ینسدّ باب الاستصحاب فی مطلق مؤدّیات الأمارات، فهل فتوی الفقیه إلّا إحداها؟! مع أنّه حقّق فی محلّه جریانه فی مؤدّیاتها، فکما یجری فیها لا بدّ و أن یجری فی الحکم المستفاد من فتوی الفقیه.

الاجتهاد و التقلید (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۸۰

قلت: هذه مغالطهٔ نشأت من خلط الشکّ فی بقاء الحکم، و الشکّ فی بقاء حجّیهٔ الحجّهٔ علیه، فإنّ الأوّل مجری الاستصحاب دون الثانی، فإذا قامت الأمارهٔ أیّهٔ أمارهٔ کانت علی حکم، ثمّ شکّ فی بقائه لأحد أسباب طروّ الشکّ کالشکّ فی النسخ یجری الأصل، لما

ذکرنـا فی الاستصـحاب من شـمول أدلّته مؤدّیـات الأمـارات أیضـاً، و أمّـا إذا شکّ فی أمارة بعـد قیامها علی حکم و حجّیتها فی بقاء الحجّیـة لهـا فی زمـان الشـکّ فلا یجری فیها، لعـدم الشکّ فی بقاء حکم شـرعی کما عرفت. فقیاس الاستصـحاب فی نفس الأمارة و حکمها، علی الاستصحاب فی مؤدّاها، مع الفارق؛ فإنّ المستصحب فی الثانی هو الحکم الواقعی المحرز بالأمارة دون الأوّل.

إن قلت: بناءً علی عدم استتباع قیام الأمارات- فتوی الفقیه کانت أو غیره- للحکم یلزم عدم تمکّن المکلّف من الجزم فی النیّة و إتیان کثیر من أجزاء العبادات و شرائطها رجاءً و هو باطل، فلا بدّ من الالتزام باستتباعها الحکم لتحصیل الجزم فیها.

قلت أوّلًا: لا دلیل علی لزوم الجزم فیها من إجماع أو غیره، و دعوی الإجماع ممنوعة فی هذه المسألة العقلیّة.

و ثانیـاً: إنّ الجزم حاصل لما ذکرنا من أنّ احتمال الخلاف فی الطرق العقلائیـة مغفول عنه غالباً، أ لا تری أنّ جمیع المعاملات الواقعة من ذوی الأیـادی تقع علی سبیـل الجزم، مع أنّ الطریق إلی ملکیّتهم هو الیـد التی تکون طریقاً عقلائیّاً، و لیس ذلک إلّا لعـدم انقـداح احتمال الخلاف فی النفوس تفصیلًا بحسب الغالب.

و ثالثا: إنّ المقلّدین الآخذین بقول الفقهاء لا یرون فتاویهم إلّا طریقاً إلی

الاجتهاد و التقلید (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۸۱

الواقع، فالإتیان علی مقتضـی فتاویهم لیس إلّا بملاحظة طریقیتها إلی الواقع و کاشـفیتها عن أحکام اللّه الواقعیّة کعملهم علی طبق رأی کـلّ خـبرة فیمـا یرجع إلیه، من دون تفـاوت فی نظرهم، و لیس اسـتتباع فتـاویهم للحکم الظـاهری فی ذهنهم بوجه حتّی یکون الجزم باعتبـاره. فالحکم الظاهری علی فرض وجوده لیس محصّـِلًا للجزم؛ ضـرورة کون هـذا الاسـتتباع مغفولًا عنه لـدی العقلاء العاملین علی قول الفقهاء بما أنّهم عالمون بالأحکام و فتاویهم طریق إلی الواقع.

فتحصّل من جمیع ما ذکرنا: أنّ الاستصحاب غیر جار، لفقدان المستصحب، أی الحکم أو الموضوع الذی له حکم.

و غایة ما یمکن أن یقال فی التفصّـِی عن هذا الإشـکال: أنّ احتیاج الفقیه للفتوی بجواز البقاء علی تقلید المیّت إلی الاستصـحاب إنّما یکون فی مورد اختلاـف رأیه لرأی المیّت، و أمّـا مع توافقهمـا فیجوز له الإفتاء بالأخـذ برأی المیّت، لقیام الـدلیل عنـده علیه، و عـدم الموضوعیّـة للفتوی و الأخـذ برأی الحی، فلو فرض موافقـة رأی فقیه حی لجمیع ما فی رسا فقیه میّت یجوز له الإرجاع إلی رسالته من غیر احتیاج إلی الاستصحاب، بل لقیام الأمارة علی صحّته، فما یحتاج فی الحکم بجواز البقاء إلی الاستصحاب هو موارد اختلافهما.

فحینئـذٍ نقول: لو أدرک مکلّف فی زمان بلوغه مجتهـدین حیّین متساویین فی العلم مختلفین فی الفتوی، یکون مخیّراً فی الأخذ بأیّهما شـاء، و هـذا حکم مسـلّم بین الفقهـاء و أرسـلوه إرسال المسـلّمات من غیر احتمال إشـکال فیه، مع أنّه خلاف القاعـدة، فإنّها تقتضـی تساقطهما، فالحکم بالتخییر بنحو التسلّم فی هذا المورد المخالف للقاعدة لا یکون إلّا بدلیل شرعی وصل إلیهم، أو للسیرة

الاجتهاد و التقلید (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۸۲

المسـتمرّة إلی زمن الأئمّـة علیهم السـلام کما هی لیست ببعیـدة، فإذا مات أحـد المجتهـدین یستصـحب هـذا الحکم التخییری، و هذا الاستصحاب جارٍ فی الابتدائی و الاستمراری.

نعم جریانه فی الابتـدائی الـذی لم یدرکه المکلّف حیّاً محلّ إشـکال، لعدم دلیل یثبت الحکم للعنوان حتّی یستصـحب، فما ذکرنا فی التفصّی عن الإشکال الأوّل فی الباب من استصحاب الحکم الثابت للعنوان إنّما هو علی فرض ثبوت الحکم له، و هو فرض محض.

فتحصّل ممّا ذکرنا تفصـیل آخر: و هو التفصـیل بین الابتـدائی الـذی لم یدرک المکلّف مجتهده حال بلوغه و بین الابتدائی المدرک کذلک و الاستمراری.

هذا مقتضـی الاستصحاب، فلو قام الإجماع علی عدم جواز الابتدائی مطلقاً تصیر النتیجة التفصیل بین الابتدائی و الاستمراری، هذا کلّه حال الاستصحاب.

حال بناء العقلاء فی تقلید المیّت

و أمّا بناء العقلاء فمحصّل الكلام فيه: أنّه لا إشكال فی عدم التفاوت فی ارتكاز العقلاء و حكم العقل بين فتوى الحی و الميّت، ضرورة طريقيّة كلّ منهما إلى الواقع من غير فرق بينهما، لكن مجرّد ارتكازهم و حكمهم العقلی بعدم الفرق بينهما لا يكفی فی جواز العمل، بل لا بدّ من إثبات بنائهم على العمل على طبق فتوى الميّت كالحی، و تعارفه لديهم حتّى يكون عدم ردع الشارع كاشفاً عن إمضائه، و إلّا فلو فرض عدم جريان العمل على طبق فتوى الميّت و إن لم يتفاوت فی ارتكازهم مع الحی لا يكون للردع مورد حتّى يكشف عدمه عن إمضاء الشارع.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج ۲، ص: ۴۸۳

و الحاصل: أنّ جواز الاتّكال على الأمارات العقلائيّة موقوف على إمضاء الشارع لفظاً أو كشفه عن عدم الردع، و ليس ما يدلّ لفظاً عليه، و الكشف عن عدم الردع موقوف على جرى العقلاء عملًا على طبق ارتكازهم، و مع عدمه لا محلّ لردع الشارع و لا يكون سكوته كاشفاً عن رضاه.

فحينئذٍ نقول: لا إشكال فی بناء العقلاء على العمل برأی الحی، و يمكن دعوى بنائهم على العمل بما أخذوا من الحی فی زمان حياته ثمّ مات، ضرورة أنّ الجاهل بعد تعلّم ما يحتاج إليه من الحی، يرى نفسه عالماً، فلا داعی له من الرجوع إلى الآخر، بل يمكن إثبات ذلك من الروايات كرواية على بن المسيّب المتقدّمة «۱»

. فإنّ إرجاعه إلى زكريّا بن آدم- من غير ذكر حال حياته و أنّ ما يأخذه منه فی حال الحياة لا يجوز العمل به بعد موته، مع أنّ فی ارتكازه و ارتكاز كلّ عاقل عدم الفرق بينهما- دلالة على جواز العمل بما تعلّم منه مطلقاً، فإنّ كون شقّته بعيدة بحيث إنّه بعد رجوعه إلى شقّته كان يصير منقطعاً عن الإمام عليه السلام فی مثل تلك الأزمنة، كان يوجب عليه بيان الاشتراط لو كانت الحياة شرطاً.

و احتمال أنّ رجوع على بن المسيّب إليه كان فی نقل الرواية، يدفعه ظهور الرواية، و مثلها مكاتبة أحمد بن حاتم و أخيه «۲»

. و بالجملة: إرجاع الأئمّة عليهم السلام فی الروايات الكثيرة، شيعتهم إلى العلماء عموماً و خصوصاً- مع خلوّها عن اشتراط الحياة- كاشف عن ارتضائهم بذلك.

---

(۱)- تقدّمت فی الصفحة ۴۶۲.

(۲)- تقدّمت فی الصفحة ۴۶۱.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج ۲، ص: ۴۸۴

نعم لا يكشف عن الأخذ الابتدائی بفتوى الميّت، فإنّ الدواعی منصرفة عن الرجوع إلى الميّت مع وجود الحی، و لم يكن فی تلك الأزمنة تدوين الكتب الفتوائية متعارفاً، حتّى يقال: إنّهم كانوا يراجعون الكتب، فإنّ الكتب الموجودة فی تلك الأزمنة كانت منحصرة بكتب الأحاديث، ثمّ بعد أزمنة متطاولة صار بنائهم على تدوين كتب بنحو متون الأخبار ككتب الصدوقين و من فی طبقتهما أو قريب العصر بهما، ثمّ بعد مرور الأزمنة جرت عادتهم على تدوين الكتب التفريعيّة و الاستدلاليّة، فلم يكن الأخذ من الأموات ابتداءً ممكناً فی الصدر الأوّل و لا متعارفاً أصلًا.

نعم من أخذ فتوى حی فی زمان حياته، فقد كان يعمل به على الظاهر؛ ضرورة عدم الفرق فی ارتكازه بين الحی و الميّت، و لم يرد ردع عن ارتكازهم و بنائهم العملی، بل إطلاق الأدلّة يقتضی الجواز أيضاً.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه لو كان مبنى جواز البقاء على تقليد الميّت هو بناء العقلاء، فلا بدّ من التفصيل بين ما إذا أخذ فتوى الميّت فی زمان حياته و غيره، و الإنصاف: أنّ جواز البقاء على فتوى الميّت بعد الأخذ منه فی الجملة هو الأقوى، و أمّا الأخذ الابتدائی ففيه إشكال، بل الأقوى عدم جوازه.

و أمّا التمسّک بالأدلّهٔ اللفظیهٔ کالکتاب و السنّهٔ فقد عرفت فی المبحث السالف عدم دلالتهما علی تأسیس حکم شرعی فی هذا الباب فراجع.

الاجتهاد و التقلید (معتمد الأصول)، ج ۲، ص: ۴۸۵

فصل فی تبدّل الاجتهاد

اشارهٔ

إذا اضمحلّ الاجتهاد السابق و تبدّل رأی المجتهد فلا یخلو إمّا أن یتبدّل من القطع إلی القطع أو إلی الظنّ المعتبر، أو من الظنّ المعتبر إلی القطع أو إلی الظنّ المعتبر.

حال الفتوی المستندهٔ إلی القطع

فإن تبدّل من القطع إلی غیره فلا مجال للقول بالإجزاء؛ ضرورهٔ أنّ الواقع لا یتغیّر عمّا هو علیه بحسب العلم و الجهل، فإذا قطع بعدم کون السورهٔ جزءًا للصلاهٔ، ثمّ قطع بجزئیتها أو قامت الأمارهٔ علیها، أو تبدّل قطعه، یتبیّن له فی الحال الثانی وجداناً أو تعبّداً عدم کون المأتی به مصداقاً للمأمور به، و معه لا وجه للإجزاء. و لا یتعلّق بالقطع جعل حتّی یتکلّم فی دلالهٔ دلیله علی إجزائه عن الواقع أو بدلیّته عنه، و إنّما هو عذر فی صورهٔ ترک المأمور به، فإذا ارتفع العذر یجب علیه الإتیان بالمأمور به فی الوقت و خارجه إن کان له القضاء.

الاجتهاد و التقلید (معتمد الأصول)، ج ۲، ص: ۴۸۶

حال الفتوی المستندهٔ إلی الأمارات

و إن تبدّل من الظنّ المعتبر فإن کان مستنده الأمارات کخبر الثقهٔ و غیره، فکذلک إذا کانت الأمارهٔ عقلائیّهٔ أمضاها الشارع، ضرورهٔ أنّ العقلاء إنّما یعملون علی ما عندهم کخبر الثقهٔ و الظواهر بما أنّها کاشفهٔ عن الواقع و طریق إلیه و من حیث عدم اعتنائهم باحتمال الخلاف، و إمضاء الشارع هذه الطریقهٔ لا یدلّ علی رفع الید عن الواقعیّات، و تبدیل المصادیق الأوّلیهٔ بالمصادیق الثانویّهٔ أو جعل المصادیق الناقصهٔ منزلهٔ التامّهٔ.

و ربّما یقال: إنّ الشارع إذا أمر بطبیعهٔ کالصلاهٔ، ثمّ أمر بالعمل بقول الثقهٔ أو أجاز المأمور بالعمل به، یکون لازمه الأمر أو الإجازهٔ بإتیان المأمور به علی طبق ما أدّی إلیه قول الثقهٔ، و لازم ذلک هو الإجزاء، ففی مثل قوله:

«أَقِمِ الصَّلٰاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ» «۱» یکون أمر بصلاتین إلی غسق اللیل لا غیر، فإذا أمر بالعمل علی قول الثقهٔ فقد أمر بإتیان المأمور به بالکیفیهٔ التی أدّی إلیها الأمارهٔ، فلا محالهٔ یکون المأتی به مصداقاً للمأمور به عنده، و إلّا لمّا أمر بإتیانه کذلک فلا محیص عن الإجزاء، لتحقّق مصداق المأمور به و سقوط الأمر.

و لکنّک خبیر بأنّ إمضاء طریقهٔ العقلاء لیس إلّا لأجل تحصیل الواقعیّات، لمطابقهٔ الأمارات العقلائیهٔ نوعاً للواقع، و ضعف احتمال تخلّفها عنه، و فی مثل ذلک لا وجه لسقوط الأمر إذا تخلّف عن الواقع، کما أنّ الأمر کذلک عند العقلاء،

---

(۱)- الإسراء (۱۷): ۷۸.

الاجتهاد و التقلید (معتمد الأصول)، ج ۲، ص: ۴۸۷

و الفرض أنّ الشارع لم یأمر تأسیساً. بل و کذا الحال لو أمر الشارع علی أمارهٔ تأسیساً و کان لسان الدلیل هو التحفّظ علی الواقع، فإنّ

العرف لا یفهم منه إلّا تحصیل الواقع لا تبدیله بمؤدّی الأمارة.

و أنت إذا راجعت الأدلّـة المستدلّ بها علی حجّیـة خبر الثقـة، لتری أنّ مفادها لیس إلّا إیجاب العمل به لأجل الوصول إلی الواقعیات، کالآیات علی فرض دلالتها و کالروایات، فإنّها تنادی بأعلی صوتها بأنّ إیجاب العمل علی قول الثقة إنّما هو لکونه ثقة و غیر کاذب و أنّه موصل إلی الواقع، و فی مثله لا یفهم العرف أنّ الشارع یتصرّف فی الواقعیّات علی نحو أداء الأمارة.

هـذا مع أنّ احتمـال التأسیس فی بـاب الأمارات العقلائیـة مجرّد فرض، و إلّا فالناظر فیها یقطع بأنّ الشارع لم یکن فی مقام تأسیس و تحکیم، بل فی مقام إرشاد و إمضاء ما لدی العقلاء، و الضـرورة قاضـیة بأنّ العقلاء لا یعملون علی طبقها إلّا لتحصیل الواقع، و حدیث تبدیل الواقع بما یکون مؤدّی الأمارة ممّا لا أصل له فی طریقتهم، فالقول بالإجزاء فیها ضعیف غایته.

و أضـعف منـه التفصـیل بیـن تبـدّل الاجتهـاد الأـوّل بـالقطع فلاـ یجزی، و بیـن تبـدّله باجتهـاد آخر فیجزی، بـدعوی عـدم الفرق بین الاجتهـادین الظنّیین و عـدم ترجیـح الثـانی حتّی یبطـل الأـوّل، و ذلـک لأنّ تبـدّل الاجتهاد لا یمکن إلّا مع اضـمحلال الاجتهاد الأوّل بالعثور علی دلیل أقوی أو بالتخطئة للاجتهاد الأوّل، و معه لا وجه لاعتباره فضلًا عن مصادمته للثانی.

هذا حال الفتوی المستند إلی الأمارات.

الاجتهاد و التقلید (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۸۸

حال الفتوی المستندة إلی الاصول

و أمّـا إذا اسـتند إلی الاصول کأصالتی الطهارة و الحلّیـة فی الشـبهات الحکمیّـة، و کالاستصـحاب فیها، و کحـدیث الرفع، فالظاهر هو الإجزاء مع اضمحلال الاجتهاد.

أمّا فی أصالتی الطهارة و الحلّیة، فلأنّ الظاهر من دلیلهما هو جعل الوظیفة الظاهریّة لدی الشکّ فی الواقع، فإنّ معنی قوله:

«کلّ شیء نظیف حتّی تعلم أنّه قذر»

«۱» و

«کلّ شیء حلال حتّی تعرف أنّه حرام بعینه»

«۲» لیس أنّه طـاهر و حلاـل واقعاً حتّی تکون النجاسـة و الحرمـة متقیّـدتین بحـال العلم بهما، ضـرورة أنّه التصویب الباطل، و لا معنی لجعـل المحرزیّـة و الکاشـفیة للشـکّ مع کونه خلاف أدلّتهما، و لا لجعلهما لأجل التحفّظ علی الواقع، بل الظاهر من أدلّتهما هو جعل الطهـارة و الحلّیـة الظاهریتین، و لا معنی لهما إلّا تجویز ترتیب آثار الطهارة و الحلّیـة علی المشـکوک فیه، و معنی تجویز ترتیب الآثار تجویز إتیان ما اشترط فیه الطهارة و الحلّیة مع المشکوک فیه، فیصیر المأتی به معهما مصداق المأمور به تعبّداً، فیسقط أمره.

فإذا دلّ الدلیل علی لزوم إتیان الصلاة مع طهارة الثوب، ثمّ شکّ فی طهارة

(۱)- تهذیب الأحکام ۱: ۲۸۴/ ۸۳۲ وسائل الشیعة ۳: ۴۶۷، کتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ۳۷، الحدیث ۴.

(۲)- الکافی ۵: ۳۱۳/ ۴۰، وسائل الشیعة ۱۷: ۸۹، کتاب التجارة، أبواب ما یکتسب به، الباب ۴، الحدیث ۴، مع اختلاف یسیر.

الاجتهاد و التقلید (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۸۹

ثوبه، دلّ قوله: «کـلّ شـیء طـاهر»- الـذی یرجع إلی جواز ترتیب الطهارة علی الثوب المشـکوک فیه- علی جواز إتیان الصـلاة معه و تحقّق مصـداق الصـلاة به، فـإذا تبـدّل شـکّه بـالعلم لا یکون من قبیل کشف الخلاف کما ذکرنا فی الأمارات «۱»، لأنّهـا کواشف عن الواقع، فلهـا واقع تطـابقه أو لا تطابقه، بخلاف مؤدّی الأصـلین، فإنّ مفاد أدلّتهما ترتیب آثار الطهارة أو الحلّیـة بلسان جعلهما، فتبـدیل الشکّ بالعلم من قبیل تبدیل الموضوع لا التخلّف عن الواقع، فأدلّتهما حاکمة علی أدلّة جعل الشـروط و الموانع فی المرکّبات المأمور

بها.

و بالجملة: إذا أمر المولى بإتيان الصلاة مع الطهارة و أجاز الإتيان بها فى ظرف الشكّ مع الثوب المشكوك فيه بلسان جعل الطهارة، و أجاز ترتيب آثار الطهارة الواقعيّة عليه، ينتج جواز إتيان الصلاة المأمور بها مع الطهارة الظاهريّة و معاملة المكلّف معها معاملة الطهارة الواقعيّة، فيفهم العرف من ذلك حصول مصداق المأمور به معها، فيسقط الأمر، و بعد العلم بالنجاسة لا يكون من قبيل كشف الخلاف كما فى الأمارات الكاشفة عن الواقع.

و لا يبعد أن يكون الأمر كذلك فى الاستصحاب، فإنّ الكبرى المجعولة فيه و هى قوله:

«لا ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً»

«۲» ليس مفادها جعل اليقين أمارة بالنسبة إلى زمان الشكّ، ضرورة عدم كاشفيّته بالنسبة إليه عقلًا، لامتناع كونه طريقاً إلى غير متعلّقه، و لا معنى لجعله طريقاً إلى غيره، فلا يكون

---

(۱)- تقدّم فى الجزء الأوّل: ۴۲۲- ۴۲۳.

(۲)- تهذيب الأحكام ۱: ۴۲۱/ ۱۳۳۵، وسائل الشيعة ۳: ۴۶۶، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ۳۷، الحديث ۱.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۹۰

الاستصحاب من الأمارات، بل و لا يكون جعله للتحفّظ على الواقع كإيجاب الاحتياط فى الشبهة البدويّة فى الأعراض و الدماء، فإنّه أيضاً خلاف مفادها و إن احتملناه بل رجّحناه سابقاً، بل الظاهر منها أنّه لا ينبغى للشاكّ الذى كان على يقين رفع اليد عن آثاره، فيجب عليه ترتيب آثاره، فيرجع إلى وجوب معاملة بقاء اليقين الطريقى معه فى زمان الشكّ، و هو مساوق عرفاً لتجويز إتيان المأمور به المشروط بالطهارة الواقعيّة مثلًا مع الطهارة المستصحبة، و لازم ذلك صيرورة المأتى به معها مصداقاً للمأمور به، فيسقط الأمر المتعلّق به.

و بالجملة: يكون حاله فى هذا الأثر كحال أصالتى الطهارة و الحلّ؛ من حيث كونه أصلًا عمليّاً و وظيفةً فى زمان الشكّ، لا أمارة على الواقع، و لا أصلًا للتحفّظ عليه حتّى يأتى فيه كشف الخلاف، و يدلّ على ذلك صحيحة زرارة الثانية «۱» حيث حكم فيها بغسل الثوب و عدم إعادة الصلاة، معلّلًا بأنّه كان على يقين فى طهارته فشكّ، و ليس ينبغى له أن ينقض اليقين بالشكّ.

و كذا الحال فيما إذا كان المستند حديث الرفع، فإنّ قوله:

«رفع ما لا يعلمون»

«۲»- بناءً على شموله للشبهات الحكميّة و الموضوعيّة- لسانه رفع الحكم و الموضوع باعتبار الحكم، لكن لا بدّ من رفع اليد عن هذا الظاهر حتّى بالنسبة إلى الشبهات الموضوعيّة، لأنّ لازمه طهارة ما شكّ فى نجاسته

---

(۱)- تهذيب الأحكام ۱: ۴۲۱/ ۱۳۳۵، وسائل الشيعة ۳: ۴۶۶، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ۳۷، الحديث ۱.

(۲)- الخصال: ۴۱۷/ ۹، التوحيد: ۳۵۳/ ۲۴، وسائل الشيعة ۱۵: ۳۶۹، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ۵۶، الحديث ۱.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۹۱

موضوعاً واقعاً، و لا يمكن الالتزام بطهارة ملاقيه فى زمان الشكّ بعد كشف الخلاف، فلا بدّ من الحمل على البناء العملى على الرفع و ترتيب آثار الرفع الواقعى، فإذا شكّ فى جزئية شىء فى الصلاة أو شرطيّته لها أو مانعيّته فحديث الرفع يدلّ على رفع الجزئيّة و الشرطيّة و المانعيّة، فحيث لا يمكن الالتزام بالرفع الحقيقى لا مانع من الالتزام بالرفع الظاهرى، نظير الوضع الظاهرى فى أصالتى الطهارة و الحلّية، فيرجع إلى معاملة الرفع فى الظاهر و جواز إتيان المأمور به كذلك، و صيرورة المأتى به مصداقاً للمأمور به بواسطة حكومة

دليل الرفع على أدلّة الأحكام.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ التحقيق هو التفصيل بين الأمارات و الاصول كما عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله «۱» . هذا كلّه بحسب مقام الإثبات و ظهور الأدلّة، و أمّا بحسب مقام الثبوت فلا بدّ من توجيهه بوجه لا يرجع إلى التصويب الباطل.

ثمّ إنّه ظهر ممّا ذكرنا أنّ القائل بالإجزاء لا يلتزم بالتصرّف فى أحكام المحرّمات و النجاسات، و لا يقول بحكومة أدلّة الاصول على أدلّة الأحكام الواقعيّة التى هى فى طولها، و ليس محطّ البحث فى باب الإجزاء بأدلّة اصول الطهارة و الحلّية و الاستصحاب هو التضييق أو التوسعة فى أدلّة النجاسات و المحرّمات حتّى يقال: إنّ الأمارات و الاصول وقعت فى رتبة إحراز الأحكام الواقعيّة، و الحكومة فيها غير الحكومة بين الأدلّة الواقعيّة بعضها مع بعض، و إنّ لازم ذلك هو الحكم بطهارة ملاقى النجس الواقعى إذا لاقى فى زمان الشكّ ...

---

(۱)- كفاية الاصول: ۱۱۰.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۹۲

و غير ذلك ممّا وقع من بعض الأعاظم على ما فى تقريرات بحثه «۱»، بل محطّ البحث هو أنّ أدلّة الاصول الثلاثة هل تدلّ بحكومتها على أدلّة الأحكام على تحقّق مصداق المأمور به تعبّداً حتّى يقال بالإجزاء أم لا؟

خمينى، سيد روح اللّه موسوى، الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، در يک جلد، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى قدس سره، تهران - ايران، اول، ۱۴۲۰ ه‍ ق

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)؛ ج۲، ص: ۴۹۲

هذا مع بقاء النجاسات و المحرّمات على ما هى عليها من غير تصرّف فى أدلّتها، فالشكّ فى الطهاره و الحلّية بحسب الشبهة الحكميّة إنّما هو فى طول جعل النجاسات و المحرّمات، لا فى طول جعل الصلاة مشروطةً بطهارة ثوب المصلّى و بكونه من المأكول، و الخلط بين المقامين أوقعه فيما أوقعه، و فى كلامه محالّ أنظار تركناها مخافة التطويل.

ثمّ إنّ هذا كلّه حال المجتهد بالنسبة إلى تكاليف نفسه.

تكليف المقلّد مع تبدّل رأى مجتهده

و أمّا تكاليف مقلّديه فهل هو كالمجتهد فى التفصيل بين كون رأى المقلّد مستنداً إلى الأمارات، و بين كونه مستنداً إلى الاصول، بأن يقال: إنّ المجتهد يعيّن وظائف العباد مطلقاً واقعاً و ظاهراً، فكما أنّ فى وظائفه الظاهريّة تحكم بالإجزاء بواسطة أدلّة الاصول و حكومتها على الأدلّة، فكذا فى تكاليف مقلّديه طابق النعل بالنعل أو لا؟ بأن يقال: إنّ المقلّد مستنده فى الأحكام مطلقاً هو رأى المجتهد، و هو أمارة إلى تكاليفه بحسب ارتكازه العقلائى، و الشرع أيضاً أمضى هذا الارتكاز و البناء العملى العقلائى، و ليس مستند المقلّدين فى العمل هو

---

(۱)- فوائد الاصول (تقريرات المحقّق النائينى) الكاظمى ۱: ۲۴۹- ۲۵۱.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۹۳

أصالة الطهارة أو الحلّية أو الاستصحاب أو حديث الرفع فى الشبهات الحكميّة التى هى مورد بحثنا هاهنا؛ لأنّ العامّى لا يكون مورداً

لجريان الاصول الحكميّة، فإنّ موضوعها الشكّ بعد الفحص و اليأس من الأدلّة الاجتهاديّة، و العامّى لا يكون كذلك، فلا يجرى فى حقّه الاصول حتّى تحرز مصداق المأمور به، و مجرّد كون مستند المجتهد هو الاصول و مقتضاها الإجزاء، لا يوجب الإجزاء بالنسبة إلى من لم يكن مستنده إيّاها؛ فإنّ المقلّد ليس مستنده فى العمل هى الاصول الحكميّة، بل مستنده الأمارة- و هى رأى المجتهد- على حكم اللّه تعالى، فإذا تبدّل رأيه فلا دليل على الإجزاء.

أمّا دليل وجوب اتّباع المجتهد، فلأنّه ليس إلّا بناء العقلاء الممضى، كما يظهر للناظر فى الأدلّة، و إنّما يعمل العقلاء على رأيه لإلغاء احتمال الخلاف، و إمضاء الشارع لذلك لا يوجب الإجزاء كما تقدّم «۱»

. و أمّا أدلّة الاصول فهى ليست مستنده و لا هو مورد جريانها، لعدم كونه شاكّاً بعد الفحص و اليأس عن الأدلّة، فلا وجه للإجزاء، و هذا هو الأقوى.

فإن قلت: إذا لم يكن المقلّد موضوعاً للأصل و لا يجرى فى حقّه، فلم يجوز للمجتهد أن يفتى مستنداً إلى الأصل بالنسبة إلى مقلّديه، مع أنّ أدلّة الاصول لا تجرى إلّا للشاكّ بعد الفحص و اليأس و هو المجتهد فقط لا المقلّد؟! و لو قيل: إنّ المجتهد نائب عن مقلّديه، فمع أنّه لا محصّل له، لازمه الإجزاء.

---

(۱)- تقدّم فى الصفحة ۴۸۶- ۴۸۷.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۹۴

قلت: قد ذكرنا سابقاً «۱» أنّ المجتهد إذا كان عالماً بثبوت الحكم الكلّى المشترك بين العباد ثمّ شكّ فى نسخه مثلًا يصير شاكّاً فى ثبوت هذا الحكم بينهم، فيجوز له الإفتاء به كما له العمل به، فكما أنّ الأمارة إذا قامت على حكم مشترك كلّى يجوز له الإفتاء بمقتضاها، كذلك إذا كان مقتضى الاستصحاب فله العمل به و الفتوى بمقتضاه، فإذا أفتى يعمل المقلّدين على طبق فتواه، لبناء العقلاء على رجوع الجاهل بالعالم.

فتحصّل من ذلك: أنّ المجتهد له الإفتاء بمقتضى الاصول الحكميّة، و مقتضى القاعدة هو الإجزاء بالنسبة إليه دون مقلّديه، لاستناده إلى الاصول المقتضية للإجزاء و استنادهم إلى رأيه الغير المقتضى لذلك.

---

(۱)- تقدّم فى الصفحة ۴۷۹.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۹۵

فصل فى أنّ تخيير العامّى فى الرجوع إلى مجتهدين متساويين بدوى أو استمرارى

بعد البناء على تخيير العامّى فى الرجوع إلى مجتهدين متساويين هل يجوز له العدول بعد تقليد أحدهما؟

اختار شيخنا العلّامة التفصيل بين العدول فى شخص واقعة بعد الأخذ و العمل فيه، كما لو صلّى بلا سورة بفتوى أحدهما، فأراد تكرار الصلاة مع السورة بفتوى الآخر، و بين العدول فى الوقائع المستقبلة التى لم تعمل، أو العدول قبل العمل بعد الالتزام و الأخذ، فذهب إلى عدم الجواز مطلقاً فى الأوّل، و عدم الجواز فى الأخيرين إن قلنا بأنّ التقليد هو الالتزام و الأخذ، و الجواز إن قلنا بأنّه نفس العمل مستنداً إلى الفتوى.

و وجّهه فى الأوّل بأنّه لا مجال له للعدول بعد العمل بالواجب المخيّر، لعدم إمكان تكرار صرف الوجود و امتناع تحصيل الحاصل، و ليس كلّ زمان قيداً للأخذ بالفتوى، حتّى يقال: إنّه ليس باعتبار الزمان المتأخّر تحصيلًا للحاصل، بل الأخذ بالمضمون أمر واحد ممتدّ يكون الزمان ظرفاً له بحسب الأدلّة.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۹۶

نعم يمكن إفادة التخيير فى الأزمنة المتأخّرة بدليل آخر يفيد التخيير فى الاستدامة على العمل الموجود و رفع اليد عنه و الأخذ بالآخر، و إذ هو ليس فليس. و إفادته بأدلّة التخيير فى إحداث الأخذ بهذا أو ذاك ممتنع، للزوم الجمع بين لحاظين متنافيين، نظير الجمع بين الاستصحاب و القاعدة بدليل واحد. و لا يجرى الاستصحاب؛ لأنّ التخيير بين الإحداثين غير ممكن الجرّ إلى الزمان الثانى، و بالنحو الثانى لا حالة سابقة له، و الاستصحاب التعليقى لفتوى الآخر غير جار؛ لأنّ الحجّية المبهمة السابقة صارت معيّنة فى المأخوذ، و زالت قطعاً، كالملكيّة المشاعة إذا صارت مفروزة. و وجه الأخيرين بهذا البيان بعينه إن قلنا: إنّ المأمور به فى مثل قوله:

«فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا»

«۱» و غيره هو العمل الجوانحى، أى الالتزام و البناء العقلى، و إن قلنا: بأنّه العمل، فلا إشكال فى بقاء الأمر التخييرى فى كلا القسمين بلا محذور، و مع فقد الإطلاق لا مانع من الاستصحاب «۲»، انتهى ملخّصاً من تقرير بحثه.

أقول: ما يمكن البحث عنه فى الصورة الاولى هو جواز تكرار العمل بعد الإتيان به مطابقاً لفتوى الأوّل، و أمّا البحث عن بقاء التخيير و كذا جواز العدول بعنوانهما، فأمر غير صحيح؛ ضرورة أنّ التخيير بين الإتيان بما أتى به و العمل بقول الآخر ممّا لا معنى له، و طرح العمل الأوّل و إعدامه غير معقول بعد

---

(۱)- كمال الدين: ۴۸۴/ ۴، وسائل الشيعة ۲۷: ۱۴۰، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۱۱، الحديث ۹.

(۲)- درر الفوائد، المحقّق الحائرى: ۷۱۶- ۷۱۷، كتاب البيع، المحقّق الأراكى ۲: ۴۷۱- ۴۷۵.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۹۷

الوجود حتّى يتحقّق ثانياً موضوع التخيير، و كذا لا- يعقل العدول بحقيقته بعد العمل، فلا بدّ و أن يكون البحث ممحّضاً فى جواز العمل بقول الثانى بعد العمل بقول الأوّل.

قد يقال بعدم الجواز؛ لأنّ الإتيان بأحد شقّى الواجب التخييرى موجب لسقوط التكليف جزماً، فالإتيان بعده بداعويّة الأمر الأوّل، أو باحتمال داعويّته، أو بداعويّة المحتمل، غير معقول، و مع العلم بالسقوط لا معنى لإجراء الاستصحاب، لا استصحاب الواجب التخييرى، و هو واضح، و لا- جواز العمل على طبق الثانى، لفرض عدم احتمال أمر آخر غير التخييرى الساقط، و كان الظاهر من تقريرات بحث شيخنا ذلك.

و فيه: إنّ ذلك ناشٍ من الخلط بين التخيير فى المسألة الفرعيّة و المسألة الاصوليّة فإنّ ما ذكر وجيه فى الأوّل دون الثانى، لأنّ الأمر التخييرى فى الثانى لا نفسيّة له، بل لتحصيل الواقع بحسب الإمكان بعد عدم الإلزام بالاحتياط، فمع الإتيان بأحد شقّى التخيير فيه، يبقى للعمل بالآخر مجال واسع و إن لم يكن المكلّف ملزماً به، تخفيفاً عليه.

نعم لو قلنا بحرمة الاحتياط أو بالإجزاء فى باب الطرق و لو مع عدم المطابقة، لكان الوجه ما ذكر، لكنّهما خلاف التحقيق.

و بهذا يظهر: أنّ استصحاب جواز الإتيان بما لم يأت به، لا مانع منه لو شكّ فيه.

نعم لا يجرى الاستصحاب التعليقى؛ لأنّ التعليق ليس بشرعى.

و أمّا الصورتان الأخيرتان بناءً على كون التقليد الالتزام و العقد القلبى، فقياسهما على الصورة الاولى مع الفارق، لإمكان إبطال الموضوع و إعدامه

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۹۸

بالرجوع عن الالتزام و عقد القلب، فصار حينئذٍ موضوعاً للأمر بإحداث الأخذ بأحدهما من غير ورود الإشكال المتقدّم- من لزوم الجمع بين اللحاظين- عليه، و ليس الكلام هاهنا فى إطلاق الدليل و إهماله، بل فى إمكانه بعد الفراغ عن فرض الإطلاق.

و ممّا ذكرنا يظهر أنّ ما أفاده رحمه الله من أنّ الالتزام و عقد القلب أمر وجدانى ممتدّ، إذا حصل فى زمان لا يعقل حدوثه ثانياً، غير وجيه؛ لأنّ الالتزام بعد انعدام الالتزام الأوّل إحداث لا إبقاء، لامتناع إعادة المعدوم.

هذا مع قطع النظر عن حال الأدلّة إثباتاً، و إلّا فقد مرّ «۱» أنّه لا دليل لفظى فى باب التقليد يمكن الاتّكال عليه فضلًا عن الإطلاق بالنسبة إلى حال التعارض بين فتويين، و إنّما قلنا بالتخيير للشهرة و الإجماع المنقولين و هما معتبران فى مثل تلك المسألة المخالفة للقواعد، و المتيقّن منهما هو التخيير الابتدائى؛ أى التخيير قبل الالتزام.

و التحقيق: عدم جريان استصحاب التخيير و لا الجواز، لاختلاف التخيير الابتدائى و الاستمرارى موضوعاً و جعلًا، فلا يجرى استصحاب شخص الحكم، و كذا استصحاب الكلّى، لفقدان الأركان فى الأوّل، و لكون الجامع أمراً انتزاعيّاً لا حكماً شرعياً و لا موضوعاً ذا أثر شرعى، و ترتيب أثر المصداق على استصحاب الجامع مثبت، و لا فرق فى ذلك بين استصحاب جامع التخييرين أو جامع الجوازين الآتيين من قبلهما.

---

(۱)- تقدّم فى الصفحة ۴۶۹.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۹۹

فصل فى اختلاف الحى و الميّت فى مسألة البقاء

إذا قلّد مجتهداً كان يقول بوجوب الرجوع إلى الحى فمات، فإن غفل المقلّد عن الواقعة و لوازمها و رجع عنه بتوهّم جواز تقليده فى الرجوع فلا كلام إلّا فى صحّة أعماله و عدمها. و إن تذكّر بعدم جواز تقليده فى ذلك، فإنّه أيضاً تقليد للميّت، أو تحيّر و رجع إلى الحى فى هذه المسألة و كان هو قائلًا بوجوب البقاء، فمع تقليده من الحى فيها يجب عليه البقاء فى سائر المسائل.

و أمّا فى هذه المسألة الاصولية، فلا يجوز له البقاء؛ لأنّه قلّد فيها الحى و لا تحيّر له فيها حتّى قلّد عن الميّت، و لا يجوز للمفتى الحى الإفتاء بالبقاء فيها؛ لكون الميّت على خطأ عنده، فلا يشكّ حتّى يجرى الاستصحاب.

و كذا لا يجوز له إجراء الاستصحاب للمقلّد، لكونه غير شاكّ فيها، لقيام الأمارة لديه، و هى فتوى الحى، بل لا يجرى بالنسبة إليه و لو مع قطع النظر عن فتوى الحى، لأنّ المجتهد فى الشبهات الحكميّة يكون مشخصاً لمجارى الاصول، و أمّا الأحكام- اصوليّةً أو فرعيّة- فلا اختصاص لها بالمجتهد، بل هى مشتركة بين العالم و الجاهل، فحينئذٍ لو رأى خطأ الميّت و قيام الدليل على

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۵۰۰

خلافه فلا محالة يرى عدم جريان الاستصحاب، لاختلال أركانه، و هو أمر مشترك بينه و بين جميع المكلّفين.

و بما ذكرناه تظهر مسألة اخرى، و هى أنّه: لو قلّد مجتهداً فى الفروع، فمات، فقلّد مجتهداً يرى وجوب الرجوع فرجع إليه فمات، فقلّد مجتهداً يرى وجوب البقاء يجب عليه الرجوع إلى فتوى المجتهد الأوّل، لقيام الأمارة الفعليّة على بطلان فتوى الثانى بالرجوع، فيرى أنّ رجوعه عن الميّت الأوّل كان باطلًا، فالميزان على الحجّة الفعليّة؛ و هى فتوى الحى.

و القول بجواز البقاء على رأى الثانى برأى الثالث غير صحيح؛ لأنّ الثالث يرى بطلان رأى الثانى فى المسألة الاصوليّة، و عدم صحّة رجوع المقلّد عن تقليد الأوّل، فقامت عند المقلّد فعلًا أمارة على بطلانه، فلا معنى لبقائه فيها.

و أمّا شيخنا العلّامة أعلى اللّه مقامه- بعد نقل كلام شيخنا الأعظم قدس سره من كون المقام إشكالًا و جواباً نظير ما قيل فى شمول أدلّة حجّية خبر الثقة لخبر السيّد بعدم حجّيته، و أجاب عنه بمثل ما أجاب فى ذلك المقام، و بعد بيان الفرق بين المقامين بأنّه لم يلزم فى المقام التخصيص المستهجن و اللغز و المعمّا؛ لعدم عموم صادر عن المعصوم فيه- قال ما ملخّصه:

المحقّق فى المقام فتوى: أنّه لا يمكن الأخذ بكليهما، لأنّ المجتهد بعد ما نزّل نفسه منزلة المقلّد فى كونه شاكّاً رأى هنا طائفتين من

الأحكام ثابتتين للمقلّد، إحداهما: فتوى الميّت فى الفروع، و ثانيتهما: الفتوى فى الاصول الناظرة إلى الفتاوى فى الفروع و المسقطة لها عن الحجّية، فيرى أركان الاستصحاب فيهما تامّة.

ثمّ قال: لا محيص من الأخذ بالفتوى الاصوليّة، فإنّه لو اريد فى

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۵۰۱

الفرعيّة استصحاب الأحكام الواقعيّة فالشكّ فى اللاحق موجود دون اليقين السابق؛ أمّا الوجدانى فواضح، و أمّا التعبّدى فلارتفاعه بموت المفتى، فصار كالشكّ السارى، و إن اريد استصحاب الحكم الظاهرى الجائى من قبل دليل اتّباع الميّت، فإن اريد استصحابه مقيّداً بفتوى الميّت فالاستصحاب فى الاصوليّة حاكم عليه، لأنّ الشكّ فى الفروعيّة مسبّب عن الشكّ فيها، و إن اريد استصحاب ذات الحكم الظاهرى و جعل كونه مقول قول الميّت جهة تعليلية فاحتمال ثبوته إمّا بسبب سابق، فقد سدّ بابه الاستصحاب الحاكم، أو بسبب لاحق فهو مقطوع العدم، إذ مفروض الكلام صورة مخالفة فتوى الميّت للحى.

نعم، يحتمل بقاء الحكم الواقعى، لكن لا يكفى ذلك فى الاستصحاب، لأنّه مع الحكم الظاهرى فى رتبتين و موضوعين، فلا يكون أحدهما بقاءً للآخر، لكن يجرى استصحاب الكلّى بناءً على جريانه فى القسم الثالث.

و إن اريد استصحاب حجّية فتاوى الفرعيّة فاستصحاب الحجّية فى الاصوليّة حاكم عليه، لأنّ شكّه مسبّب عنه، لأنّ عدم حجّية تلك الفتاوى أثر لحجّية هذه، و ليس الأصل مثبتاً، لأنّ هذا من الآثار الثابتة لذات الحجّة الأعمّ من الظاهريّة و الواقعيّة.

ثمّ رجع عمّا تقدّم و اختار عدم جريان الاستصحاب فى الاصوليّة، فإنّ مقتضى جريانه الأخذ بخلاف مدلوله، و مثله غير مشمول لأدلّة الاستصحاب، فإنّ مقتضى الأخذ باستصحاب هذا الفتوى، سقوط فتاويه عن الحجّية، و مقتضى سقوطها الرجوع إلى الحى، و هو يفتى بوجوب البقاء، فالأخذ بالاستصحاب فى الاصوليّة- التى مفادها عدم الأخذ بفتاويه فى الفرعيّات- لازمه الأخذ فى الفرعيّات بها.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۵۰۲

و هذا باطل، و إن كان اللزوم لأجل الرجوع إلى الحى لا لكون مفاد الاستصحاب ذلك؛ إذ لا فرق فى الفساد بين الاحتمالين.

هذا مضافاً إلى أنّ المسؤول عنه فى الفرعيّات المسألة الاصولية؛ أعنى من المرجع فيها، فلا ينافى مخالفة الحى للميّت فى نفس الفروع مع إفتائه بالبقاء فى المسألة الاصوليّة، و أمّا الفتوى الاصوليّة فنفسها مسئول عنها و يكون الحى هو المرجع فيها، و فى هذه المسألة لا معنى للاستصحاب بعد أن يرى الحى خطأ الميّت، فلا حالة سابقة حتّى تستصحب «۱»، انتهى.

و فيه محالّ للنظر:

منها: أنّ الاستصحاب فى الأحكام الواقعية فى المقام لا يجرى و لو فرض وجود اليقين السابق، لعدم الشكّ فى البقاء، فإنّ الشكّ فيه إمّا ناشٍ من احتمال النسخ أو احتمال فقدان شرط أو وجدان مانع، و الكلّ مفقود. بل الشكّ فيه ممحّض فى حجّية الفتوى و جواز العمل بها، و إنّما يتصوّر الشكّ فى البقاء إذا قلنا بالسببيّة و التصويب.

و منها: أنّ حكومة الأصل فى المسألة الاصوليّة عليه فى الفرعيّة ممنوعة؛ لأنّ المجتهد إذا قام مقام المقلّد- كما هو مفروض الكلام- يكون شكّه فى جواز العمل على فتاوى الميّت فى الاصول و الفروع، ناشئاً من الشكّ فى اعتبار الحياة فى المفتى، و جواز العمل فى كلّ من الطائفتين مضادّ للآخر و مقتضى جواز كلٍّ، عدم جواز الآخر.

و لو قيل: إنّ مقتضى إرجاع الحى إيّاه إلى الميّت سببيّة شكّه فى الاصوليّة.

---

(۱)- كتاب البيع، المحقّق الأراكى ۲: ۴۸۸- ۴۹۳.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۵۰۳

قلنا: هذا خلاف المفروض، و إلّا فلا يبقى مجال للشكّ له فى هذه المسألة، ففرض الشكّ فيما لم يقلد عن الحى فيها.

هذا مضافاً إلى أنّ مطلق كون الشكّ مسبّباً عن الآخر، لا يوجب التحكيم، كما قرّرنا فی محلّه «۱» مستقصی، و ملخّصه: أنّ وجه تقدّم الأصل السببی أنّ الأصل فی السبب منقّح لموضوع دليل اجتهادی ينطبق عليه بعد التنقيح، و الدليل الاجتهادی بلسانه حاكم على الأصل المسبّبی، فإذا شكّ فی طهارة ثوب غسل بماء شكّ فی كرّيته فاستصحاب الكرّية ينقّح موضوع الدليل الاجتهادی الدالّ على أنّ ما غسل بالكرّ يطهر، و هو حاكم على الأصل المسبّبی بلسانه.

و إن شئت قلت: إنّه لا مناقضة بين الأصل السببی و المسبّبی، لأنّ موضوعهما مختلفان، و المناقض للأصل المسبّبی إنّما هو الدليل الاجتهادی بعد تنقيح موضوعه حيث دلّ بضمّ الوجدان و تطبيقه على الخارج «أنّ هذا الثوب المغسول بهذا الماء طاهر» و الاستصحاب فی المسبّبی مفاده «أنّ هذا الثوب المشكوك فی نجاسته و طهارته نجس» و معلوم أنّ لسان الأوّل حاكم على الثانی.

و توهّم: أنّ مقتضى الأصل السببی هو ترتيب جميع آثار الكرّية على الماء، و منها ترتيب آثار طهارة الثوب.

مدفوع أوّلًا: بأنّ مفاد الاستصحاب ليس إلّا عدم نقض اليقين بالشكّ، فإذا شكّ فی كرّية ماء كان كرّاً لا يكون مقتضى دليل الاستصحاب إلّا التعبّد بكون الماء كرّاً، و أمّا لزوم ترتيب الآثار فبدليل آخر و هو الدليل الاجتهادی.

---

(۱)– الاستصحاب، الإمام الخمينی قدس سره: ۲۴۳– ۲۴۶.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۵۰۴

و الشاهد عليه– مضافاً إلى ظهور أدلّته– أنّ لسان أدلّته فی استصحاب الأحكام و الموضوعات واحد، فكما أنّ استصحاب الأحكام ليس إلّا البناء على تحقّقها لا ترتيب الآثار، فكذلك استصحاب الموضوعات. نعم لا بدّ فی استصحابها من دليل اجتهادی ينقّح موضوعه بالاستصحاب.

و ثانياً: بأنّ لازم ذلك عدم تقدّم السببی على المسبّبی، فإنّ قوله: «كلّما شككت فی بقاء الكرّ فابنِ على طهارة الثوب المغسول به» لا يقدّم على قوله:

«إذا شككت فی طهارة الثوب الكذائی فابنِ على نجاسته» و لا يراد باستصحاب نجاسة الثوب سلب الكرّية، حتّى يقال: إنّ استصحاب النجاسة لا يسلبها إلّا بالأصل المثبت، بل يراد إبقاء النجاسة فی الثوب فقط، و لا يضرّ فی مقام الحكم الظاهری التفكيك بين الآثار، فيحكم ببقاء كرّية الماء و بقاء نجاسة الثوب المغسول به.

إذا عرفت ذلك اتّضح لك عدم تقدّم الأصل فی المسألة الاصوليّة على الفرعية، لعدم دليل اجتهادی موجب للتحكيم، و مجرّد كون مفاد المستصحب فی الاصوليّة «أنّه لا يجوز العمل بفتاوى عند الشكّ» لا يوجب التقدّم على ما كان مفاده «يجوز العمل بفتاوى الفرعية لدى الشكّ» فإنّ كلّاً منهما يدفع الآخر و ينافيه.

و ممّا ذكرناه يظهر النظر فی ما أفاده من حكومة استصحاب حجّية الفتوى فی المسألة الاصوليّة على استصحاب حجّيتها فی المسائل الفرعيّة، فإنّ البيان و الإيراد فيهما واحد لدى التأمّل. هذا مضافاً إلى ما تقدّم «۱» من عدم جريان

---

(۱)– تقدّم فی الصفحة ۴۷۸.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۵۰۵

استصحاب الحجّية؛ لا العقلائيّة منها و لا الشرعيّة.

و منها: أنّ ما أفاده من تقديم الأصل فی الفتوى الاصوليّة و لو اريد استصحاب الحكم الظاهری بجهة تعليليّة، غير وجيه و إن قلنا بتقديم الأصل السببی فی الفرض المتقدّم على الأصل المسبّبی؛ لأنّ نفی المعلول باستصحاب نفی العلّة مثبت و إن كانت العلّة شرعيّة، فإنّ ترتّب المسبّب على السبب عقلی و لو كان السبب شرعيّاً.

نعم لو ورد دليل على «أنّه إذا وجد ذا وجد ذاك» لا يكون الأصل مثبتاً، كقوله: «إذا غلى العصير أو نشّ حرم» و هو فى المقام مفقود.

و منها: أنّ بنائه على جريان استصحاب الكلّى الجامع بين الحكم الظاهرى و الواقعى غير وجيه:

أمّا أوّلًا: فلما مرّ من عدم الشكّ فى بقاء الحكم الواقعى.

و ثانياً: أنّه بعد فرض حكومة الأصل السببى على المسبّبى يسقط الحكم الظاهرى، و بسقوطه لا دليل فعلًا على ثبوت الحكم الواقعى، لسراية الشكّ إلى السابق كما مرّ منه قدس سره فلا يقين فعلًا على الجامع بينهما، فاستصحاب الكلّى إنّما يجرى إذا علم بالجامع فعلًا و شكّ فى بقائه، و هو غير نظير المقام الذى بانعدام أحد الفردين ينعدم الآخر من الأوّل، إذ ينعدم الدليل على ثبوته من الأوّل، هذا مع الغضّ عن الإشكال فى استصحاب الجامع فى الأحكام كما مرّ منّا كراراً.

و منها: أنّ إنكاره جريان الاستصحاب فى المسألة الاصوليّة، معلّلًا بأنّه يلزم من جريانه الأخذ بخلاف مفاده، و مثله غير مشمول لأدلّته، غير وجيه؛ لأنّ مفاد الاستصحاب هو سقوط حجّية الفتاوى الفرعيّة، و هو غير

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۵۰۶

اعتبار فتاواه و لا لازمه ذلك و لا الأخذ بفتوى الحى، لإمكان العمل بالاحتياط بعد سقوطها عن الحجّية.

و بالجملة: سقوط الفتاوى عن الحجّية أمر جاء من قبل الاستصحاب، و الرجوع إلى الحى أمر آخر غير مربوط به و إن كان لازم الرجوع إليه البقاء على قول الميّت. و العجب أنّه قدس سره تنبّه على هذا الإشكال و لم يأت بجواب مقنع.

و لو ادّعى انصراف أدلّة الاستصحاب من مثل المقام لكان انصرافها عن الأصل السببى و عن الأصلين المتعارضين أولى، لأنّ إجراء الاستصحاب للسقوط أسوأ حالًا من إجرائه فى مورد كان المكلّف ملزماً بالأخذ بدليل آخر مقابل له فى المفاد. و الحلّ فى الكلّ أنّه لا فرق بين ورود دليل لخصوص مورد من تلك الموارد و بين ما شملها بإطلاقه، و الإشكال متّجه فيها على الأوّل لا الثانى.

و منها: أنّ ما ذكره أخيراً فى وجه عدم جريان الاستصحاب فى المسألة الاصوليّة من أنّ المفتى الحى كان يرى خطأ الميّت، إنّما يصحّ لو كان المفتى أراد إجراء الاستصحاب لنفسه، و قد فرض فى صدر المبحث أنّه نزّل نفسه منزلة العامّى فى الشكّ فى الواقعة، و التحقيق هو ما عرفت من عدم جريان الأصل- لا بالنسبة إلى المفتى و لا بالنسبة إلى العامّى- فى المسألة الاصوليّة.

خمينى، سيد روح اللّه موسوى، الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، در يک جلد، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى قدس سره، تهران - ايران، اول، ۱۴۲۰ ه‍ ق

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علىّ ُبنُ موسَى الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... َ يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فى تلخيص بحار الأنوار، للعلاّمة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشَّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائميّة "الثّقافيّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آباذى" – "رَحِمَهُ اللهُ – كان أحداً من جَهابذة هذه المدينة، الذى قدِ اشتهَرَ بشَعَفِهِ بأهل بَيت النبىّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علىّ بن موسَى الرِّضا (عليه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فى سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَى و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.

مركز "القائميّة "للتحرِّى الحاسوبىّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة)

تحتَ عنايـة سـماحة آيـة الله الحـاجّ السـيّد حسن الإمـاميّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَـدَةِ جمعٍ من خِرّيجی الحوزات العلميّـة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثَّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهـمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشـّباب و عموم النـاس إلی التّحَرّی الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فی المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافيّةٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطّلّاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و...

- مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التی يُمكِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، علی أنّه يُمكِن تسريعُ إبراز المَرافِق و التسهيلاتِ – فی آكناف البلد - و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فی أنحاء العالَم - مِن جهةٍ اُخرَی.

- من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتی " القائميّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخرَ

ه) إنتاج المُنتـَجات العرضيّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمريّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسيم النظام التلقائیّ و اليدویّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصيرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراكزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جَمكرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع" ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّی (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنَة

المكتب الرّئيسیّ: إيران/أصبهان/ شارع"مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائی/"بناية"القائميّة"

تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ۲۳۷۳

الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مكتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

المیزانیّة الحالیّة لهذا المرکز، شَعبیّة، تبرّعیّة، غیر حکومیّة، و غیر ربحیّة، اقتُنِیَت باهتمام جمع من الخیّرین؛ لکنّها لا تُوافِی الحجمَ المتزاید و المتّسِعَ للامور الدّینیّة و العلمیّة الحالیّة و مشاریع التوسعة الثّقافیّة؛ لهذا فقد ترجّی هذا المرکزُ صاحِبَ هذا البیتِ (المُسمَّی بالقائمیّة) و مع ذلک، یرجو مِن جانب سماحة بقیّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرَجَهُ الشَّریفَ) أن یُوفِّقَ الکلَّ توفیقاً متزائداً لِإعانتهم - فی حدّ التّمکّن لکلّ احدٍ منهم – إیّانا فی هذا الأمر العظیم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ ولیّ التوفیق.